جلد ۸۳ ماہ ذی قعدہ ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۵۹ء نمبر ۵

مضامین

مقالات

شذرات

گذشتہ ہولی کے موقع پر جو فرقہ وارانہ فساد ہوئے اُن سے مسلمانوں کو جس قدر نقصان بھی پہنچا ہو مگر فائدہ بھی ہوا کہ ان فسادات نے مسلمانوں کو چونکا دیا اور وہ سنجیدگی سے اس کا حل سوچنے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ مختلف جماعتوں کی جانب سے اُس کے انسداد کی تدبیریں ہو رہی ہیں، درحقیقت اِن فسادات میں حکومت فرقہ پرستوں سے کم قصوروار نہیں ہے، حال یہ ہے کہ فرقہ پرست جماعتیں اور ان کے اخبارات مسلمانوں کے خلاف زہر اگلتے رہتے ہیں اور حکومت کوئی توجہ نہیں کرتی، فتنہ و فساد کی تیاری کی جاتی ہے مگر حکام علم کے باوجود اُس کو روکنے کی کوشش نہیں کرتے اور جب فساد ہو جاتا ہے تو اقلیت کی بنا پر ہر جگہ مسلمانوں ہی کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے، پھر الٹے اُنھی کو قید و بند کی مصیبتیں جھیلنا پڑتی ہیں، اور اُن کو طرح طرح کے الزاموں کا نشانہ بنایا جاتا ہے، جب تک یہ صورتِ حال نہ بدلے اس وقت تک نہ فرقہ پرستی کا انسداد ہو سکتا ہے اور نہ فسادات ختم ہو سکتے ہیں،

اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ حکومت اور کانگریس دونوں میں اکثریت فرقہ پرستوں کی ہے، اسلئے زبان سے تو فرقہ پرستی کی مذمت کی جاتی ہے لیکن اس کے انسداد کی عملی کوشش نہیں ہوتی، جو دو چار سچے کانگریسی رہ گئے ہیں، اور دل سے فرقہ پرستی کا خاتمہ چاہتے ہیں، اُن کی آواز کا کوئی اثر نہیں ہے، اور وہ بھی اکثریت کے خوف سے فرقہ پرستی کے خلاف عملی قدم اٹھانے کی جراءت نہیں کر سکتے لیکن اگر جمہوریت اور سکولرزم کا دعویٰ دھوکا نہیں ہے، اور حکومت ملک میں امن و امان اور دنیا کی نگاہوں میں جمہوریت کا بھرم قائم رکھنا چاہتی ہے تو اس کو ایک نہ ایک دن کھل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ کرنا پڑے گا اور بالآخر جیت اسی کی ہوگی کہ حق بہر حال باطل پر غالب آکر رہتا ہے، ورنہ محض زبانی دعویٰ کی کوئی قدر و قیمت نہیں،

ان فسادات کا روکنا حکومت کے لئے کوئی دشوار کام نہیں ہے، اگر واقعی وہ ان کو ختم کرنا چاہتی ہے تو

اس کا فرض ہے کہ فرقہ پرستوں کی نقل و حرکت پر پوری نگاہ رکھے اور اُن کو فتنہ انگیزی کا موقع نہ دے خصوصاً فرقہ پرور حکام پر کڑی نظر رکھے اور اُن کی نیک نامی و بدنامی اور ترقی و تنزل ان کی حسن کارگذاری پر منحصر کر دے اور جہاں فساد ہو جائے وہاں آزاد تحقیقات بھی کرائی جائے، اور جن لوگوں کا قصور ثابت ہو اُن کو پوری سزا دی جائے، کانگریس فرقہ پرستی کے خلاف منظم مہم چلائے اور مسلمان اور دوسری اقلیتیں اس مہم میں اس کا ہاتھ بٹائیں اور اگر حکومت اور کانگریس اپنا فرض ادا نہیں کرتیں تو پھر مسلمانوں کو دوسری اقلیتوں اور ترقی پسند پارٹیوں سے مل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ اور حکومت کو اقلیتوں کے ساتھ انصاف پر مجبور کرنا چاہئے،

اس وقت مسلمانوں کی حالت اس گلہ کی جیسی ہو رہی ہے جس کا کوئی نگہبان نہ ہو، اُن کا کوئی لیڈر نہیں، اُن میں کوئی تنظیم نہیں، ہر جماعت کا راستہ الگ الگ ہے جس سے اُن کی قوت منتشر ہو رہی ہے، یہ صحیح ہے کہ مختلف ضرورتوں کے لئے مختلف جماعتوں کی ضرورت ہے مگر کم سے کم ان معاملات میں جن سے کسی جماعت کو بھی اختلاف نہیں ہو سکتا متحد ہو کر ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جانا چاہئے ورنہ اُن کی آواز کا کیا اثر ہوگا، ایک ایسا موقع آگیا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے کو متحد اور منظم کر سکتے ہیں اس کو ضائع نہ کرنا چاہئے بلکہ باہمی مشورہ سے جو صورت مناسب ہو وہ اختیار کی جائے مگر جو شکل بھی ہو متحدہ ہونی چاہئے ورنہ لا حاصل اور بے نتیجہ ہوگی،

اس زمانہ میں جب تنگ دلی اور تنگ نظری انتہا کو پہونچ چکی ہے صوبہ بہار کی حکومت کی یہ علم دوستی قابلِ ستائش ہے کہ جس طرح اس نے سنسکرت اور پالی زبانوں کے علوم و ادبیات کی تحقیقات کے لئے میتھلا انسٹی ٹیوٹ اور نالندہ انسٹی ٹیوٹ قائم کیا ہے، اسی طرح عربی اور فارسی علوم و ادبیات کی تحقیقات کا بھی ایک ادارہ قائم کیا ہے، جس میں کامل، پی ایچ ڈی اور ڈی لٹ کے ریسرچ اسکالر تیار کئے جائیں گے، پرانے ٹیچروں کی جدید عربی و فارسی کی تعلیم کا بھی انتظام ہوگا، اور ان دونوں زبانوں کی اہم اور نادر کتابیں بھی تصحیح و تہذیب کے ساتھ شائع کی جائیں گی،

اس ادارہ میں فی الحال دو عربی اور دو فارسی کے اساتذہ ہیں ڈاکٹر سید احمد اس کے ڈائرکٹر اور ڈاکٹر ذاکر حسین خاں گورنر بہار چانسلر ہیں، ادارہ کے متعلق عربی اور فارسی کتابوں کا ایک کتب خانہ ہے ریسرچ اسکالروں کو حکومت کی جانب سے وظیفہ ملتا ہے، حکومت کی طرف سے پورے ہندوستان میں اس قسم کا غالبًا یہ پہلا ادارہ ہے جس کے لئے حکومت بہار مبارکباد کی مستحق ہے، اس سے ہمارے صوبہ کی حکومت کو سبق لینا چاہیے جس کو نہ صرف عربی و فارسی سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، بلکہ اس کے پرانے آثار بھی اس پر بار ہیں

ابھی اس ادارہ کی عمر دو تین سال سے زیادہ نہیں ہے مگر اس مختصر مدت میں اس نے دو اہم کتابیں شائع کی ہیں، ایک سفینۂ ہندی مرتبہ بھگوان داس ہندی یہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر کے ہندوستان کے فارسی شعراء کا تذکرہ ہے اس کی تصحیح و ترتیب ادارہ کے لائق استاد سید عطاء الرحمٰن صاحب نے کی ہے دوسری کتاب مشہور جامع شریعت و طریقت بزرگ مولانا برہان الدین مظفر شمس بلخی کے فارسی کلام کا مجموعہ ہے اسکی تصحیح و تہذیب شعبۂ فارسی کے دوسرے پروفیسر سید حسن صاحب نے کی ہے، یہ دونوں کتابیں اہم ہیں توقع ہے کہ اس ادارہ کے ذریعہ عربی و فارسی علوم و ادبیات کی مفید خدمت ہوگی،

دار المصنفین نے اس زمانہ میں بھی جب کہ ہر چیز کی قیمت چوگنی بلکہ اس سے بھی زیادہ ہوگئی ہے اور طباعت وغیرہ کے مصارف بہت بڑھ گئے ہیں، اپنی کتابوں کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کیا مگر اب حالات اس کے لئے مجبور کر رہے ہیں پھر بھی کوشش یہی ہے کہ اگر مجبورًا ایسا کرنا پڑا تو قیمتوں میں اتنا خفیف اضافہ کیا جائے جو خریداروں پر بار نہو، ہم کو توقع ہے کہ دار المصنفین کے قدر داں اس خفیف اضافہ کو خوشدلی سے گوارا کریں گے،

م

مقالات

امام لغت حسن بن محمد الصّغانی اللاہوری

از

مولانا عبد الحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۴)

علمائے بغداد اور صغانی

بغداد میں گو اہل علم اور محدثین کی کمی نہ تھی، مگر ایسے محدثین اور علماء جو فن حدیث اور لغت میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے ہوں بہت کم تھے، معلوم ہوتا ہے جب صغانی کا ورود بغداد میں ہوا اور ان کے علم و فضل کا شہرہ اہل علم نے سنا تو بعض محدثین نے کچھ ایسی باتیں بھی آکر ان سے دریافت کیں جن میں متقدمین محدثین میں بھی باہم اختلاف تھا، انہی میں سے ایک لفظ قراریط بھی ہے، یہ لفظ قراط اور قیراط کی جمع ہے، جو دینار کا ۱/۲۴ حصہ ہے[1]، بغداد میں جو محدث حافظ الحدیث کے لقب سے مشہور تھے، انھوں نے اس لفظ کے متعلق ایک غیر محقق قول (کہ قراریط...

---

[1] واضح رہے کہ صغانی نے قراریط کے ایک معنی دانہ تمر ہندی کے لکھے ہیں، چنانچہ مجمع البحرین (مادہ قرط) میں ہے قمطراز ہیں:

القارط ویقال القراریط حب الحمص وھو التمر الھندی قرأتہ فی شرح شعر حسان ابن ثابت

تارط اور اسکو قراریط بھی کہتے ہیں یہ جھاڑی کا دانہ ہے اور یہی تمر ہندی ہے، یہ لفظ میں نے حضرت حسان رض ابن ثابت کے ایک شعر کی شرح میں پڑھا ہے،

مکہ معظمہ میں ایک جگہ کا نام ہے جو تاریخ سے ثابت نہیں ہے) کو قول محقق سمجھ رکھا تھا، اور یہی اپنے شاگردوں کو بھی باور کرایا تھا، صغانی نے ان کے اس خیال کو قطعی غلط قرار دیا، مگر انھوں نے غالباً اپنے شیخ کی ہتک کی وجہ سے اس قول کے قبول کرنے سے انکار کیا، جیسا کہ سید مرتضیٰ زبیدی العباب کے حوالہ سے تاج العروس میں ناقل ہیں،

قال الصاغانی قدمت بغداد[۱]	صاغانی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ھ میں جب
سنة ۶۱۵ وهی اول قدمتی	بغداد میں آیا اور یہ میری پہلی آمد تھی تو بعض
الیها فسألنی بعض المحدثین	محدثین نے مجھ سے قراریط کے معنی پوچھے
عن معنی القراریط فی هذا الحدیث	جو اس حدیث میں وارد ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ
عن ابی هریرة عن النبی صلی الله	حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ آپ نے
علیه وسلم قال ما بعث الله نبیا	فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس نے
الا رعی الغنم فقال اصحابه	بکریاں نہ چرائی ہوں تو صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے
وانت؟ فقال نعم کنت ارعاها	بھی بکریاں چرائی ہیں؟ فرمایا ہاں میں بھی
علی قراریط لاهل مکة	کچھ قیراطوں کے عوض مکہ والوں کی بکریاں
(الجامع الصحیح، مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۵۴ھ	چرایا کرتا تھا) میں نے کہا کہ اس سے مراد
ج ۱ ص ۳۰۱) فقلت المراد به	حساب کے قراریط ہیں، اس (سائل) نے کہا
قراریط الحساب فقال سمعنا	ہم نے فلاں حافظ الحدیث کو کہتے ہوئے

۱؎ سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس (مادہ صغن) میں علامہ ذہبی کے حوالہ سے صغانی کی بغداد میں آمد کا سال ۵۹۵ھ نقل کیا ہے، لیکن یہ تاریخ الاسلام میں شمس الدین الذہبی کے بھی نقل کردہ سنہ کے خلاف ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تصحیف ہو گئی ہے۔

الحافظ الفلانی یقول ان القراریط	سنا ہے کہ قراریط پہاڑ یا کسی جگہ کا نام ہے،
اسم جبل او موضع فانکرت	میں نے اس کا نہایت سختی سے انکار کیا
کل الانکار، وهو مصر علی ما قال	مگر اس نے جو کہا تھا اس پر اصرار کرتا رہا،
کل الاصرار اعاذنا الله	اللہ تعالیٰ ہمیں غلطی، خطا، لغزش
من الخطاء والخطل والتصحیف	اور تحریف سے بچائے۔
والزلل[۱]	

صغانی نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں کیا دلائل پیش کیے، ان کا ذکر انھوں نے گو اس موقع پر نہیں کیا، لیکن ظاہر ہے کہ انھوں نے جن کتابوں کو سامنے رکھکر ان کتابوں کو مرتب کیا ہے (جن کا تذکرہ انشاء اللہ تالیفات اور تصانیف کے عنوان میں آئے گا، جن کا بیشتر حصہ بغداد کی تباہی میں ضائع ہو گیا اور محققین کو پھر ان کا دیکھنا بھی نصیب نہ ہو سکا) ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صغانی کی تحقیق صحیح ہو گی، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لغت کی کتابوں کے آخر میں لکھا ہے کہ اصول اور امہات الکتب کی طرف مراجعت کے بغیر یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ کوئی ضعیف اور کمزور قول ان کتابوں میں نقل کر دیا گیا، مجمع البحرین کے آخر میں رقمطراز ہیں:

فمن رابه شئ مما فی هذا	جسے ان الفاظ میں جو اس کتاب میں درج
الکتاب فلا یتسارع الی القدح	ہیں کوئی شک و شبہ ہو تو اسکو جرح و قدح
والتزییف والنسبة الی	کرنے اور تصحیف و تحریف کی طرف نسبت
التصحیف والتحریف حتی یعاود	کرنے میں جلد بازی نہیں کرنی چاہیے جب تک
الاصول التی استخرجته	کہ وہ ان اصولی کتابوں کو نہ ٹٹول لے

۱؎ ملاحظہ ہو العباب الزاخر بحوالہ تاج العروس (مادہ قرط)

منها والماخذ التي علي تلك الاصول وانها تربي على الف مصنف [۱]

جن سے ہیں نے ان الفاظ کو لیا ہے اور ان ماخذوں کو نہ دیکھ لے جن سے ہیں نے ان الفاظ کو مرتب کیا ہے، اور وہ ایک ہزار سے زیادہ ہیں۔

صغانی کے مذکورۂ بالا قول کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بعد کے نامور محققین اور محدثین نے اس قول کو اختیار نہیں کیا جس کو صغانی نے غلط قرار دیا ہے، اور انھوں نے مخالفین کے دعویٰ کے ثبوت میں جو دلائل نقل کیے ہیں ان کا معقول جواب دیا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں اس حدیث پر مختصر اور جامع کلام کیا ہے، ہم اس کو یہاں اس لیے نقل کرتے ہیں کہ اس میں مخالفین کے دلائل اور ان کا جواب ہے جس سے اس بحث کی اصل حقیقت ناظرین کے سامنے واضح ہوجائے گی، موصوف تحریر فرماتے ہیں:

قوله على قراريط اهل مكة في رواية ابن ماجة عن سويد بن سعيد عن عمرو بن يحيى كنت ارعاها لاهل مكة بالقراريط ...... قال سويد احد رواته يعني كل شاة بقيراط يعني القيراط الذي هو جزء من الدينار او الدراهم قال ابراهيم الحربي قراريط اسم موضع بمكة ولم يرد

بخاری کی روایت میں علی قراریط لاهل مكة کے الفاظ ہیں اور سنن ابن ماجہ میں سوید بن سعید عن عمرو بن یحیی (جو ابن ماجہ کے شیخ ہیں) کی سند سے کنت ارعاها لاهل مكة کے الفاظ وارد ہیں، سوید جو اس روایت کے راویوں میں سے ہیں، انھوں نے قراریط کا ترجمہ کل شاة بقیراط سے کیا ہے جس کا مطلب ہے کہ میں ہر بکری قیراط کے عوض چراتا تھا، جو دینار اور درہم کا ایک جزء ہے، ابراہیم

[۱] ملاحظہ ہو مجمع البحرین (اردو ٹوگراف)، سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی،

القراريط من الفضة وصوبه ابن جوزی تبعا لابن ناصر وخطاء سويدا في تفسيره لكن رجح الاول لان اهل مكة لا يعرفون بها مكانا يقال له قراريط واما ما رواه النسائي من حديث نصر بن حزن .... قال افتخر اهل الابل واهل الغنم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث موسى وهو راعي غنم وبعث داؤد وهو راعي غنم وبعثت وانا ارعى غنم اهلي بجياد فزعم بعضهم ان فيه ردا لتاويل سويد بن سعيد لانه ما كان يرعى بالاجرة لاهله فيتعين انه اراد المكان فعبر تارة بجياد وتارة بقراريط وليس المراد بجياد اذ لامانع من

الحربی کا بیان ہے کہ قراریط مکہ معظمہ میں ایک جگہ کا نام ہے، اور انھوں نے حدیث مذکور میں قراریط سے یہی معنی مراد لیے ہیں، ابن الجوزی نے محدث ابن ناصر کی اتباع میں اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے اور سوید کی تفسیر کو صحیح تسلیم نہیں کیا، لیکن سوید ہی کی تفسیر قابل ترجیح ہے، کیونکہ مکہ معظمہ میں اس نام کی کوئی جگہ نہیں، ورنہ اہل مکہ اس سے ناواقف نہ ہوتے، اور امام نسائی نے نصر بن حزن کی سند سے جو روایت بایں الفاظ نقل کی ہے کہ انھوں نے کہا اونٹ والے اور بکریوں والے فخر کرنے کے لائق ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حضرت موسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے اور وہ بھی بکریاں چرانے والے تھے، اور حضرت داؤد علیہ السلام بھی مبعوث ہوئے اور وہ بکریاں چرانے والے تھے، اور مجھے نبی بنا کر بھیجا گیا اور میں اپنے گھر کنبہ کی بکریاں جیاد [۱] پر چراتا تھا، اس روایت سے بعض

[۱] جیاد، اسی کا نام اجیاد بھی ہے یہ کوہ صفا سے متصل ایک پہاڑی ہے،

الجمع بين ان يرعى لاهله بغير اجرة ولغيرهم باجرة او المراد بقوله اهلي اهل مكة فيتحد الخبران ويكون في احد الحديثين بين الاجرة وفي الآخرين المكان فلا ينافي ذلك والله اعلم وقال بعضهم لم تكن العرب تعرف القيراط الذي هو من النقد ولذلك جاء في الصحيح ستفتحون ارضا يذكر فيها القيراط و ليس الاستدلال لما ذكر من نفي المعرفة بواضح[2]

علماء کو یہ خیال ہوا ہے کہ اس حدیث کے پیش نظر شیخ سوید بن سعیدؒ کی تاویل اور تشریح درست نہیں، اپنے گھر کنبہ کی بکریاں اجرت پر نہیں چرائی جاتیں جس سے ثابت ہوتا ہو کہ حدیث مذکور میں قراریط سے مراد مقام اور جگہ ہے جسے کبھی جیاد کے نام سے اور کبھی قراریط کے نام سے تعبیر کیا گیا ہو، مگر اس سے شیخ سوید کے قول کی پوری تردید نہیں ہوتی، کیونکہ ان دونوں روایتوں میں تعارض نہیں، آپ نے اپنے گھر کنبہ کی بکریاں بغیر اجرت کے اور مکہ والوں کی بکریاں اجرت پر چرائی ہوں گی یا لفظ اہلی[1] سے مراد اہل مکہ ہوں، اس طرح دونوں حدیثیں متحد المعنی ہو جاتی ہیں، اور ممکن ہے ایک حدیث میں اجرت کو بیان کیا گیا ہو اور دوسری میں مکان اور جگہ کا بتانا مقصود ہو، اس لیے ان میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا، واللہ اعلم اور بعض علماء کا خیال ہو کہ قیراط

۱؎ یعنی اہلی میں اضافت یائے متکلم کی طرف اضافت بادنیٰ ملابست ہے ۲؎ فتح الباری طبعہ اول مطبع المیریہ بولاق مصر ۱۳۰۱ھ ج ۴ ص ۳۶۴

جو نقود میں سے ہے اہل عرب اس سے واقف نہ تھے اور اسی وجہ سے حدیث صحیح میں وارد ہے کہ عنقریب تم اسی سرزمین (ملک) کو فتح کرو گے جہاں قیراط کا ذکر ہوتا ہو گا، اس سے اہل عرب کی عدم واقفیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ عدم معرفت کی تصریح واضح اور صاف نہیں ہے[1]، لہذا شیخ سوید کا قول صحیح

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قراریط کے نام کی کوئی جگہ مکہ معظمہ میں موجود نہیں ہے، لہذا حدیث مذکور میں قراریط سے مراد نقود ہیں۔

شیخ علی بن برہان الدین الحلبی نے انسان العیون میں بصراحت لکھا ہے کہ امام بخاری کا حدیث مذکور کو باب الاجارہ میں ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ قراریط سے مراد نقود ہیں جگہ نہیں[2]

مذکورۂ بالا واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو علما، اس وقت مسند درس پر متمکن تھے اور حافظ الحدیث کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے، ان کی معلومات بھی زیادہ وسیع اور ٹھوس نہ تھیں، یہی وجہ ہے کہ بعض مشہور مولفین کے ناموں میں بھی بقول صغانی یہاں تصحیف ہو گئی تھی، ان ہی میں سے صاحب غریب القرآن، علامہ ابو بکر محمد بن عزیز السجستانی المتوفی ۳۳۰ھ کا نام بھی ہے، اہل بغداد آپ کو ابن عزیر کے نام سے یاد کرتے تھے، یہاں کے نامور عالم حافظ ابن ناصر نے اس موضوع پر مستقل رسالہ لکھا تھا، اور جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ ان کے باپ

۱؎ اس حدیث میں یہ بتانا ہے کہ جس سرزمین کو تم فتح کرو گے وہاں قیراط کا بڑا چرچا ہے، کیونکہ وہاں اسی کا رواج ہے ۲؎ ملاحظہ ہو انسان العیون فی سیرۃ الامین والمامون مطبع مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۴۹ھ ج ۱ ص ۱۲۱

کا نام عزیز نہیں ہے بلکہ عزیر ہے، یہ رسالہ صغانی کی نظر سے بھی گذرا ہے، مگر آپ کی نظر چونکہ نہایت غایر تھی، یہ رسالہ نظروں میں نہیں سمایا۔ اور آپ کی وہی رائے رہی کہ عزیر بالراء المہملہ ہرگز صحیح نہیں، موصوف العباب میں رقمطراز ہیں:

عزیز مصغر، محمد ابن عزیز ابوبکر السجستانی مؤلف غریب القرآن علی حروف المعجم واہل بغداد یقولونہ بالراء وھو تصحیف ورائیت بعضھم جمع فیہ شیأ وذکر اختلاف الناس فیہ

[illegible]

عزیز مصغر ہے اور ابوبکر محمد بن عزیز السجستانی مولف غریب القرآن کو جسکو حروف معجم پر مرتب کیا ہے[1]، اہل بغداد آپ کو بالراء یعنی محمد بن عزیر کے نام سے یاد کرتے ہیں جو تصحیف ہے، اور میں نے بغداد کے بعض علماء کو دیکھا ہے، انھوں نے اس موضوع پر مواد اکٹھا کیا اور رسالہ لکھا ہے، اور اس میں

اس رسالہ کے متعلق مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس میں لکھا ہے:

قد ضرب فی حدید بارد

مولف نے سرد لوہے پر چوٹ لگائی ہے یعنی بے اثر کلام کیا ہے۔

سید مرتضیٰ الزبیدی تاج العروس میں لکھتے ہیں:

---

[1] عبد الرحمن بن محمد الانباری المتوفی ۵۷۷ھ نے نزہتہ الالبا فی طبقات الادبا، (طبع مصر سنہ ۱۲۹۴ھ ص ۳۸۶) میں لکھا ہے کہ یہ رسالہ پندرہ برس میں مرتب کیا تھا، پہلی مرتبہ یہ رسالہ سید جمال الدین بھوپالی کی مساعی سے تبصیر الرحمن وتیسیر المنان مولفہ مخدوم علی مہائمی مطبوعہ بولاق مصر سنہ ۱۲۹۵ھ کے حاشیہ پر طبع ہوا تھا، پھر بدر الدین النعسانی کی تصحیح کے ساتھ مطبعۃ السعادہ مصر سے ۱۳۲۵ھ میں علیحدہ شائع ہوا تھا اور اب مصری مصحف کے حواشی پر شائع ہوا ہے۔

ان جمیع ما احتج بہ فیھا راجع الی الکتابۃ لا الی الضبط من قبل الحروف بل ھو من قبل الناظرین فی تلک الکتابات ولیس فی مجموعہ ما یفید العالم بان آخرہ راء بل الاحتمال یطرق ھذہ المواضع التی احتج بہا

[illegible]

وہ تمام اقوال جن سے مؤلف نے اس رسالہ میں استدلال کیا ہے وہ سب کتابت اور نقول سے تعلق رکھتے ہیں، ان باتوں کو اصل نام کے حروف میں ضبط کرنے سے کوئی علاقہ نہیں، بلکہ یہ تو ان ناظرین کا قدیم نوشتوں کے متعلق بیان ہے، اس پورے مجموعہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے یقین ہو سکے کہ عزیز کے آخر میں حرف (ر) ہے بلکہ جن مواقع پر یہ لفظ بالراء لکھا ہوا ہے

امام ذہبی نے تاریخ الاسلام میں اور حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ نے تبصیر المنتبہ فی تحریر المشتبہ میں حافظ ابن ناصر کے اس رسالہ پر سیر حاصل بحث کی ہے جس کا کچھ حصہ سید مرتضیٰ الزبیدی نے بھی تاج العروس میں نقل کر دیا جس کا خلاصہ وہی ہے جو الزبیدی کے الفاظ میں اوپر نقل ہو چکا، مگر بحث کے آخر میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے:

والقلب الی ما نص (ا) وما اتفق علیہ الدارقطنی امیل[1]

اور میرا دل تو اسی بات کی طرف زیادہ مائل ہے جس کی تصریح امام دارقطنی سے ثابت ہے اور جس پر موصوف کا اتفاق ہے اور عزیز بالزاء المعجمہ ہے۔

مرکز خلافت میں درس و تدریس کا شغل بعض قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس سال آپ یہاں تشریف لائے اور آپ کے علم کا شہرہ ہوا تو ہر طرف سے طلبہ کی آمد ہوئی اور آپ نے یہاں بھی

---

[1] ملاحظہ ہو تبصیر المنتبہ بحوالہ تاج العروس (مادہ عزز)

درس و تدریس کا شغل اختیار کیا اور اہل بغداد کو اس سے بڑا فیض پہنچا، مورخ عبدالرزاق بن الفوطی البغدادی کا بیان ہے

قدام بغداد سنة خمس عشرة	۶۱۵ھ میں بغداد آئے اور اہل بغداد نے آپ سے
وقراء الناس عليه وانتفعوا به[1]	پڑھا اور بڑا استفادہ کیا،

صغانی کا معدلین کے زمرہ میں الحاق قاضی بغداد محمود بن احمد الزنجانی[2] نے جو نہایت مردم شناس بزرگ تھے، صغانی کو معدلین کی فہرست میں شامل کر لیا تھا، معدّل وہ ثقہ اور متدین شخص ہوتا تھا جو عدالت میں قاضی کے سامنے شہادتیں ہو جانے کے بعد بطور صفائی کے گواہ کے شہادت دیتا ہے،

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ والتجارب النافعہ فی المائۃ السابعۃ، طبع بغداد ۱۳۵۱ھ

[2] محمود بن احمد بن محمود بن بختیار الزنجانی الشافعی نام، ابو البقا اور ابو المناقب کنیت ہے، ۵۷۳ھ میں زنجان میں جو قزوین اور ابہر کے مابین ایک شہر ہے) میں پیدا ہوئے اور بغداد میں سکونت اختیار کی، نہایت نامور مفسر، لغوی اور فقیہ تھے، ذہبی کا بیان ہے کان بحور العلم، آپ علم کے سمندر تھے، ابن النجار نے لکھا ہے برع فی المذاہب والخلاف والاصول علم اصول، اختلافی مسائل اور امور مذہبی میں ماہر تھے، بغداد میں عہدۂ قضا پر فائز ہوئے مگر پھر اس سے علیحدہ ہو گئے اور مدرسۂ نظامیہ اور اس کے بعد مدرسہ مستنصریہ میں تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے، آپ کو خلیفہ ناصر لدین اللہ سے روایت حدیث کی اجازت حاصل تھی، حافظ دمیاطی بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں، ۶۵۶ھ میں ہلاکو کے حملۂ بغداد میں شہید ہوئے، متعدد تالیفات آپ سے یادگار ہیں، آپ کی نہایت کامیاب تالیف تہذیب الصحاح ۱۹۵۲ء میں قاہرہ سے شائع ہو گئی ہے، حالات کے لیے ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیۃ الکبری، طبع مصر ج ۵ ص النجوم الزاہرہ ج ۷ ص اور مقدمہ تہذیب الصحاح،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صغانی کے زہد و تقوی کا بغداد کے اہل علم پر بڑا اثر تھا، باوجودیکہ صغانی کو قاضی بغداد نے معدلین کے زمرہ میں شامل کر لیا تھا، لیکن آپ نے عدالت میں جا کر قاضی کے سامنے کبھی شہادت نہ دی، مورخ ابن الفوطی رقمطراز ہیں،

الحقه القاضی محمود بن احمد	قاضی محمود بن احمد الزنجانی نے آپ کو
الزنجانی بالمعدلین فلم یحضر	معدلین کے زمرہ میں شامل کر لیا تھا، مگر
مجلس قاض ولا شهد[1]	آپ قاضی کی مجلس میں حاضر نہیں ہوئے اور نہ کبھی شہادت دی،

اس سے پتہ چلتا ہے کہ صغانی اس منصب کو بھی فروتر سمجھتے تھے۔

حضرت معروف کرخیؒ کے مزار پر حاضری صغانی کو بغداد میں آئے ہوئے ابھی زیادہ دن نہیں گزرے تھے، کہ کوئی ایسی حاجت درپیش ہوئی جس کا کوئی حل نظر نہ آیا تو آپ حضرت معروف کرخی کے مزار پر پہنچے، یہ مزار قبولیت دعا کے لیے بہت مشہور ہے، آپ نے دعا کی اور کاربرآری ہو گئی سید مرتضیٰ زبیدی، العباب الزاخر کے حوالہ سے ناقل ہیں،

ابو محفوظ معروف بن فیروز[2]	حضرت ابو محفوظ معروف بن فیروز کرخیؒ

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ طبع بغداد ۱۳۵۱ھ ص ۲۶۳، اور یہ عبارت بھی اس طرح ہو فلم یحضر مجلس قاض ولا شهد

[2] حضرت معروف کرخی نصرانی النسل تھے، بچپن ہی میں حضرت علی بن موسیٰ الرضاؒ کے ہاتھ پر اسلام لائے، پھر آپ کے والدین بھی مسلمان ہو گئے، آپ زہد و ورع میں شہرت رکھتے تھے، علوم ظاہری و باطنی کے جامع اور نہایت مستجاب الدعوات ولی تھے، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں لکھا ہو کہ ایک مرتبہ امام احمد بن حنبلؒ کے فرزند عبداللہ نے اپنے والد سے پوچھا کہ حضرت معروف کرخیؒ کو کچھ علم بھی حاصل ہو، آپ نے فرمایا بیٹا ان کے پاس تو علم کی جان ہو اور وہ خشیت باری تعالیٰ ہے ۲۰۰ھ میں انتقال ہوا، حضرت سری سقطیؒ آپ کے مرید و خلیفہ تھے، کرخ بغداد کا مشہور محلہ ہے، آپ یہیں رہتے تھے، اسی نسبت سے کرخی مشہور ہیں، اہل علم میں یہ بات نہایت مشہور رہی ہے کہ آپ کا مزار قضائے حاجات کے لیے تریاق مجرب ہے، ابن الجوزی جیسے اکابر علماء نے آپ کے حالات میں مستقل کتابیں لکھی ہیں، حالات کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ بغداد مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۹۳۱ء ج ۱۳ ص ۱۹۹ کتاب الانساب از علامہ سمعانی طبع لیدن نسبت کرخ، صفۃ الصفوہ مؤلفہ ابن الجوزی، طبع دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ ج ۲ ص ۱۷۹

الکرخی قدس اللہ روحہ من اجلۃ الاولیاء قبرہ الترياق المجرب ببغداد لقضاء الحاجات قال الصاغانی عرضت لی حاجۃ وحیرتنی فی سنۃ خمس عشرۃ وستمائۃ فاتیت قبرہ وذکرت لہ حاجتی کما تذکر للاحیاء معتقدا ان اولیاء اللہ لایموتون ولکن ینقلون من دار الی دار وانصرفت فقضیت الحاجۃ قبل ان اصل الی مسکنی[1]

نہایت جلیل القدر اولیاء اللہ میں سے تھے، آپ کی قبر قضائے حاجات کے لیے تریاق مجرب ہے، صغانی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ھ میں مجھے ایک حاجت درپیش ہوئی اور اس نے مجھے حیرت میں ڈال دیا، تو میں آپ کے مزار پر آیا اور اپنی حاجت کا تذکرہ کیا، اسی طرح سے جس طرح سے زندوں سے کیا جاتا ہے، اس اعتقاد کی بنا پر کہ اولیاء اللہ مرتے نہیں ہیں، بلکہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہو جاتے ہیں، دعا کر کے گھر واپس ہو گیا، ابھی گھر پہنچا بھی نہ تھا کہ وہ حاجت پوری ہو گئی۔

خلیفۂ وقت الناصر لدین اللہ نے جب حسن صغانیؒ سے حدیث پڑھی تو وہ آپ کے فضل و کمال زہد و تقویٰ، فراست اور ذہانت سے بڑا متاثر ہوا، آپ کی ذات ایسی زندہ کتاب خانہ تھی جس میں تمام علوم و معارف بہ ترتیب جمع تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، انساب، لغت، ادب اور شاعری وغیرہ کوئی علم ایسا نہ تھا جس میں ان کو ید طولیٰ حاصل نہ ہو، ان ہی اوصاف و کمالات نے خلیفہ کو آپ کا گرویدہ بنا دیا تھا۔

[1] ملاحظہ ہو العباب بحوالہ تاج العروس (مادہ عرف) جس مقام پر اولیا مدفون ہوتے ہیں وہاں ان کے اعمال حسنہ کی بارگاہ الٰہی میں قبولیت کی وجہ سے انوار الٰہی کا فیضان خوب ہوتا ہے جس کی وجہ سے دعا اکثر اوقات بڑی جلدی قبول ہو جاتی ہے،

ابھی صغانی کو بغداد میں آئے ہوئے سال بھر بھی پورا نہیں گذرا تھا کہ خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ہندوستان میں سفارت کے لیے آپ کا انتخاب کیا، اس انتخاب کی غالباً یہ دو وجہیں تھیں۔

(۱) آپ ہندوستان کے باشندے تھے، یہاں کے حالات سے خوب واقف تھے، علما اور امرا کی نظروں میں عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، اور ایک خاص مقام اور شہرت کے مالک تھے۔

(۲) آپ کی ذات ایسی جامع کمالات تھی جو سفارت کے فرائض کو نہایت خوش اسلوبی سے سرانجام دے سکتی تھی، چنانچہ اس نے ۶۱۶ھ میں آپ کو سفیر بنا کر التمش کے دربار میں بھیجا، مورخ عبدالرزاق ابن الفوطی الحوادث الجامعہ میں رقمطراز ہیں:

فنفذہ الخلیفۃ الناصر رسولاً الی ملک الہند[1]

خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ۶۱۶ھ میں (جیسا کہ آگے چل کر بحث آئے گی) آپ کو سفیر بنا کر ہندوستان کے بادشاہ کے دربار میں بھیجا۔

افسوس اور سخت افسوس ہے کہ اس عہد کے ہندوستانی مورخوں نے ہندوستان کے ان مسلمان حکمرانوں کے نہ ذاتی حالات تفصیل سے لکھے ہیں اور نہ ملکی امور کے خد و خال کو نمایاں کیا ہے، اس لیے اس دور کے بعض اہم تاریخی واقعات پر پردہ پڑا ہوا ہے، بیرونی مورخوں کی کتابوں میں چند جملے مل جاتے ہیں، ان ہی کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے،

ان امور میں سے جن پر یکسر پردہ پڑا ہوا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے مرکز خلافت سے تعلقات بھی ہیں، اس سلسلہ میں چند باتوں کا پہلے عرض کر دینا ضروری ہے،

خلافت بغداد جب اپنا وقار اور دبدبہ قائم نہ رکھ سکی تو دور و نزدیک ہر جگہ مسلمان حکمرانوں کی چھوٹی بڑی حکومتیں قائم ہو گئی تھیں،

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ طبع بغداد ص ۲۶۳

خلافت بغداد اور ہندوستان کے باہمی تعلقات

الناصر لدین اللہ ابو العباس احمد بڑا مدبر، بیدار مغز، سخت گیر اور نہایت شان و شکوہ اور دبدبہ کا خلیفہ تھا، جب وہ ۵۷۵ھ میں سریر آرائے خلافت ہوا تو اس کے سیاسی تدبر اور ہیبت و جلال سے خلافت کے تن مردہ میں از سر نو جان آگئی اور مرکز خلافت کو استحکام حاصل ہو گیا، مورخ الموفق عبد اللطیف کا بیان ہے،

کان الناصر قد ملأ القلوب هيبة وخيفة فكان يرهبه اهل الهند ومصر كما يرهبه اهل بغداد فاحيا بهيبته الخلافة وكانت قد ماتت بموت المعتصم ثم ماتت بموته[1]

الناصر لدین اللہ وہ خلیفہ تھا جس کا خوف اور رعب لوگوں کے دلوں پر چھایا ہوا تھا، اس سے اہل ہند اور اہل مصر اسی طرح ڈرتے تھے جس طرح اہل بغداد ڈرتے تھے، اس نے خلافت کی ہیبت کو جو خلیفہ المعتصم کے مرجانے سے فنا ہو چکی تھی زندہ کیا، مگر وہ اس کی موت کے بعد پھر ختم ہو گئی،

اس نے ہر جگہ وقائع نگاروں کا ایسا جال پھیلا دیا تھا کہ اطراف کے تمام ممالک کے حالات سے ہمیشہ باخبر رہتا تھا، علامہ ابن واصل کا بیان ہے،

کان الناصر شهما، شجاعا ذا فكرة صائبة وعقل رصين ومكر ودهاء وله اصحاب اخبار في العراق وسائر الاطراف

الناصر ہوشیار، شجاع، صائب الرائے، صاحب فکر، دانشمند اور سیاسی چالوں سے خوب واقف تھا، اس کے پرچہ نویس عراق بلکہ اکناف عالم میں پھیلے ہوئے تھے،

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الخلفا، مولفہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ مطبعۃ السعادہ مصر ۱۹۵۲ء، ص ۴۵

يطالعونه بجزئيات الامور[1]

جو اسے جزئیات کی اطلاع دیتے تھے.

مورخ الذہبی رقمطراز ہیں،

كان مع سعادة جده شديد الاهتمام بمصالح الملك لا يخفى عليه شئ من احوال رعيته كبارهم وصغارهم واصحاب اخباره في اقطار البلاد يوصلون اليه احوال الملوك الظاهرة والباطنة وكانت له حيل لطيفة و مكائد غامضة وخدع لا يفطن لها احد[2]

الناصر خوش نصیبی کے ساتھ ساتھ ملکی امور کی انجام دہی میں بڑی سعی اور اہتمام کرتا تھا، اسے اپنی رعایا کے ہر چھوٹے بڑے معاملے کی خبر رہتی تھی، اس کے وقائع نگار سارے شہروں میں پھیلے ہوئے تھے جو بادشاہوں کے ظاہری اور باطنی احوال تک کی خبریں اسکو بھیجتے رہتے تھے. اس کی تدبیریں ایسی لطیف اور اس کی چالیں ایسی گہری ہوتی تھیں کہ کوئی سمجھ نہیں سکتا تھا،

خلیفہ کے باخبر رہنے کا اندازہ مورخ سیوطی کے نقل کردہ حسب ذیل واقعہ سے بھی ہوتا ہے

وصل اليه رجل معه ببغاء تقرأ قل هو الله احد، تحفة للخليفة من الهند فاصبحت ميتة واصبح حيران، فجاءه

ایک شخص الناصر لدین اللہ کے واسطے ہندوستان سے ایک طوطا لیکر چلا جو قل ہو اللہ احد پڑھتا تھا جب وہ بغداد پہنچا تو رات کو طوطا مرا ہوا پایا، صبح کو

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الخلفا، مولفہ جلال الدین السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ ص ۴۵۱ [2] ایضاً ص ۴۴۸

فراش . يطلب منه البخاء فبكى وقال الليلة ماتت فقال قد عرفنا ها انها ميتة وقال كم كان ظنك ان يعطيك الخليفة قال خمسمائة دينار قال هذه خمسمائة دينار فقد ارسلها اليك الخليفة فانه اعلم بحالك منذ خرجت من الهند[1]

یہ شخص نہایت حیران ہوا کہ اتنے میں خلیفہ کا ایک خادم آیا اور اس سے وہ طوطا مانگا، یہ روکر کہنے لگا کہ وہ رات کو مر گیا، خادم نے کہا ہاں مجھے معلوم ہے کہ وہ مر چکا، مگر مرا ہوا ہی دیدو، اور یہ بتلاؤ کہ تم کو خلیفہ سے کتنے انعام کی توقع تھی، کہنے لگا پانچ سو دینار کی، خادم نے پانسو دیکر کہا، یہ خلیفہ نے تم کو عنایت کیے ہیں، جس وقت تم اسے ہندوستان سے لیکر چلے تھے اسی وقت سے خلیفہ کو تمھاری خبر تھی،

اسی بنا پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ خلیفہ کو کشف ہوتا ہے، یا کوئی جن ان کے تابع ہے۔ علامہ ذہبی کا بیان ہے

قيل ان الناصر كان مخدوما من الجن[2]

لوگوں میں عام خیال تھا کہ الناصر لدین اللہ کے جن تابع ہیں،

یہ خلیفہ کا سیاسی تدبر ہی تھا کہ اس نے مرکز خلافت کو برقرار اور اسے استوار و مستحکم رکھنے کے لیے مسلمان بادشاہوں کے دربار میں اپنے قاصد اور سفراء بھیجے، اور انھیں ہدایا اور خلعتوں سے سرفراز کر کے ان کو اپنی نیابت اور خلافت سے وابستہ رکھا، البتہ ان مسلمان حکمرانوں سے جنھیں بغداد سے ہمسری کا دعوی تھا (جیسے خوارزم شاہ وغیرہ) ان سے

---

[1] تاریخ الخلفاء، ص ۴۴۹ [2] ایضاً

خلیفہ کے تعلقات خوشگوار نہیں رہے،

خلیفہ الناصر لدین اللہ نے مسند خلافت پر متمکن ہونے کے دوسرے سال سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار میں اپنے قاصد تحفے اور خلعت دیکر بھیجے، حافظ عماد الدین ابن کثیر الدمشقی البدایہ والنہایہ میں تحریر فرماتے ہیں،

وفی رجب منها (سنة ست وسبعين) قدمت رسل الخليفة الناصر وبخلع وهدايا الى الناصر صلاح الدين فلبس خلعة الخليفة بدمشق وزينت له البلد وكان يوما مشهودا[2]

اسی سال رجب ۵۷۶ھ میں خلیفہ الناصر لدین اللہ کے سفراء خلعتیں اور ہدایا لیکر سلطان الناصر[1] صلاح الدین ایوبی کے دربار میں دمشق پہنچے اور سلطان نے خلیفہ کی خلعت کو پہن کر شہر کو آراستہ کر کے یادگار دن منایا،

اس سے سلطان کی خلعت کی عظمت کا پتہ چلتا ہے،

جب خلیفہ نے سراویل الفتوہ (جامۂ سخاوت و مردانگی) زیب تن فرمایا تو اپنے سفرا اور قاصدوں کے ذریعہ یہ لباس شہاب الدین غوری کے پاس بھی بھیجا، ابن تغری بردی (خدا بخش) کا بیان ہے:

فالبسوا الملك العادل

ملک عادل ابو العباس احمد الناصر لدین اللہ

---

[1] سلطان صلاح الدین کے الناصر کا لقب اختیار کرنے پر الناصر لدین اللہ نے ایک خط اس کو لکھا کہ جب تم نے یہ لقب اختیار کر لیا ہو تو تمھیں اختیار نہیں کرنا چاہیے، اس خط پر سلطان صلاح الدین نے الناصر کا لکھنا موقوف کر دیا تھا، ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء، سیوطی احوال الناصر لدین اللہ [2] ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ مطبعۃ السعادۃ مصر۔ ج ۱۲ ص ۳۰۷

(ابو العباس احمد الناصر لدین اللہ) — کو جامۂ سخاوت و مردانگی پہنایا گیا اور

ثم اولادہ سراویل الفتوۃ — پھر اس کی اولاد کو بھی یہی لباس پہنایا گیا،

ولبسها ایضاً الملک شہاب الدین — سلطان شہاب الدین نے بھی جو غزنہ اور

صاحب غزنۃ والھند من — ہندوستان کا بڑا بادشاہ تھا اسکو پہنا

الخلیفۃ الناصر لدین اللہ — جو خلیفہ الناصر لدین اللہ نے اسکو بھیجا

ولبسها جماعۃ آخر من — تھا، یہ جامہ سخاوت و مردانگی

الملوک [1] — اور بھی بادشاہوں نے پہنا ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزنی اور ہندوستان کے اس حکمراں کے دربار میں بھی خلیفہ کے سفیر آئے تھے، اور اس کے تعلقات بھی خلیفہ سے خوشگوار تھے،

قطب الدین ایبک کا زمانہ نہایت مختصر اور پر آشوب تھا، گو ہمیں تاریخ سے اس کے دربار میں سفراء کی آمد کا سراغ نہیں ملتا، لیکن بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ قطب الدین ایبک نے بھی اپنے آقا شہاب الدین محمد غوری کے خلیفہ بغداد سے تعلقات کا پاس و لحاظ رکھا تھا اور اس حقیقت کا انکشاف ان القاب سے ہوتا ہے، جو اس کے لیے استعمال ہوئے ہیں، اس میں عضد الخلافۃ[2] اور نصرۃ[3] امیر المومنین کے الفاظ بصراحت موجود ہیں،

ہندوستانی مورخین اس باب میں خاموش ہیں، اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ قطب الدین ایبک سے تعلقات کی نوعیت کیا تھی،

بعض قرائن اور شواہد ایسے موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الدین التمش سے خلیفہ الناصر لدین اللہ کے تعلقات حسن صغانی کی آمد سے بھی پہلے سے تھے، چنانچہ ۶۱۴ھ

[1] النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ مطبعۃ دار الکتب المصریۃ ۱۹۳۶ء جلد ۶ ص ۲۶۱ [2] تاج المآثر بحوالہ نجوم ملوکیہ [3] تاریخ مبارک شاہ از فخر الدین مبارک شاہ ص ۳۲

کے چاندی کے ایک سکہ پر حسب ذیل عبارت موجود ہے،

السلطان المعظم شمس الدنیا والدین ابو المظفر التمش

القطبی ناصر امیر المومنین [1]

اس امر کا نہایت بین ثبوت ہے کہ ۶۱۴ھ میں خلیفہ الناصر لدین اللہ کے تعلقات سلطان التمش سے نہایت خوشگوار تھے، اور یہاں کے حکمراں خود مختار ہونے کے باوجود خلافت بغداد سے وابستہ تھے، ان ہی تعلقات کو استوار کرنے کی غرض سے صغانی کو سفیر بنا کر التمش کے دربار میں بھیجا گیا تھا۔

[1] ملاحظہ ہو The Coinage and Metrology of The Sultans of Dehli: by H.N. Wright. Dehli 1936. P.15

فقہ اسلامی کے ماخذ

اجماع

از

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ معینیہ اجمیر

(۴)

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے،

اجماع کی حقیقت اور تعریف لغت میں اجماع کے معنی عزم و اتفاق ہیں، قرآن حکیم میں ہے،

فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ — تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو، (۱۱/۷۱)

فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل وعقد کے اتفاق کو کہتے ہیں، چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے،

وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اہل حل و عقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجماع ہے،

یہ اجماع حالات و تقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ امور میں

[1] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۲۷

ہو سکتا ہے، غور سے دیکھا جائے تو قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو نظری علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں،

اجماع کی اہمیت و ضرورت صورت یہ ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں اور الٰہی تعلیمات کے حامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجموعی حیثیت سے حسب ذیل امور میں کامل ہیں،

(۱) عقائد کے قواعد (۲) شرائع کے اصول اور (۳) اقتضا و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین، یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے، چنانچہ فقہاء نے الیوم اکملت لکم کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے،

هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة فی القرآن[2]

(۱) عقائد کے قواعد کی تصریح ہو (۲) شرائع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہو اور (۳) اجتہاد کے قوانین کی نشاندہی کی گئی ہو یہ مطلب نہیں کہ ہر جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن میں بیان ہو

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لیے قابل عمل بنانے ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل قرار دیدیگا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا، فقہاء کی حسب ذیل عبارت میں اسی ضرورت کو ظاہر کیا گیا ہے،

[2] توضیح ص ۵۰

ولاشك ان الاحكام التي لم تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها

اس میں شبہہ نہیں کہ جو احکام صریح وحی سے ثابت نہیں، وہ پیش آنیوالے واقعات و حوادث کے مقابلہ میں نہایت ہی کم ہیں، اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط نہ معلوم کیا جائے تو یہ مہمل پڑے رہ جائیں گے، اور دین کے کمال کا دعویٰ بیکار ہو جائیگا، اس بنا پر ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے،

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لیے مقررہ اصول وضوابط کے مطابق اجماعی جو شکل متعین ہوگی، اس کی حیثیت اجماع کی ہوگی، اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے،

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد درج ذیل آیتیں بیان کی جاتی ہیں،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (۴/۵۹)

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو اولی الامر ہیں،

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (۴/۱۱۶)

جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسکو اسی طرف لیجائینگے جس طرف کو جانا اس نے پسند کرلیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دینگے،

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (۲/۱۴۳)

اسی طرح ہم نے تمھیں امت وسط (نہایت معتدل) بنایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے سچائی کی شہادت دینے والے تم ہو،

یہ اور ان کے علاوہ اور بھی ایسی آیتیں ہیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اسکی اہمیت ثابت کی ہے، سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وہی روایتیں پیش کی گئی ہیں جو جماعت کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں،

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور مستند اسلام کی شورائی تنظیم ہے

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام کی شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے، اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام ہے، اس بنا پر قرآن وسنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں، جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے،

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (۳/۱۵۹)

معاملات میں آپ ان سے مشورہ کرلیا کیجئے، پھر جب مشورہ کے بعد کسی بات کا عزم کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کیجئے،

اس آیت کے سیاق وسباق، موقع ومحل، انداز بیان، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت وغیرہ سب سے اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اجماع کا محل خاص نہیں بلکہ عام ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر عمل کرتے ہوئے صحابہ کرام سے قانونی وغیر قانونی تمام اہم معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے،

قرآن حکیم میں صحابہ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ یہ بیان کیا گیا ہے،

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (۴۲) — ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورے سے ہوتے ہیں،

خواہ وہ قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں صراحت نہ ہو، اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ضرورت ہوگی یا موقع و محل کی تعیین میں ہوگی،

اسی طرح درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ صحیح ہوں اور ان کا محل خاص قرار دیا جائے،

لا یجتمع امتی علی الضلالۃ (الحدیث) — میری امت ضلالت پر متفق نہ ہوگی،

ما راٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن (الحدیث) — جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

صحابۂ کرامؓ کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت

یہ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر ضمانت اور اعتماد کا اظہار ہے ظاہر ہے کہ اعتماد و ضمانت کا محل موقع کے لحاظ سے نہایت خاص ہوتا ہے اور اسکے لیے سخت قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کے طرز عمل سے بھی اجماع کے ثبوت پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ فقہاء نے اجماع کے لیے جتنی کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں، بعد کے دور میں عملی اور واقعی اجماع (فقہاء کی تمام شرطوں کے ساتھ) تقریباً ناممکن العمل بن گیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں اسی مقصد کیلیے جلیل القدر صحابہ کو باہر جانے سے روک دیا گیا تھا۔ اور تمام پیش آمدہ مسائل میں انھیں جمع کرکے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور باہمی مشورہ سے جو بات طے ہوجاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں بکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اسکی بہت مثالیں ملتی ہیں، اس دور میں حج کے اجتماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا تھا جو قوم کے اعلیٰ دل و دماغ کے

اجتماع اور ان سے استصواب کی بہترین شکل تھی،

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانہ میں اس سے بڑے فائدے اٹھائے جا سکتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہوگئی،

اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے

اجماع مجموعی حیثیت سے ہدایت الٰہی کی کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے، علیحدہ علیحدہ قرآن و سنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا، یعنی جس امر پر اجماع ہوا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ قرآن و سنت میں اس کے لیے مستقل سند موجود ہو، بلکہ اسکا اسلام کے بنیادی اصول اور اس کی کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے، اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعویٰ سند اور اجماع دونوں کی اہمیت کم کرنا ہے، اور اگر سند غیر مستند ہے کہ اس سے عمل کی تاکید نہیں ثابت ہوتی ہے تو اجماع سے وہ بیشک زیادہ قوی اور قابل عمل بنجائیگی؛ اسی طرح اگر قوی و ضعیف کسی قسم کی سند موجود نہیں ہے لیکن فلاح و بہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکم کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لیے کافی ہے، فقہاء کی درج ذیل تصریح سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے۔

لان الاجماع انما عرف حجۃ کرامۃ لھذہ الامۃ لحاجتھم الی ذلک لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ومتی وقعت حادثۃ

اجماع اس امت کی ضرورت کے پیش نظر بطور اعزاز حجت مقرر کیا گیا ہے، کیونکہ رسول کریمؐ خاتم الانبیاء تھے، امت کے سامنے جب ایسی صورت پیش آئے کہ اس میں صریح نص موجود نہیں ہے تو لامحالہ وہ

لیس فیہا نص قاطع وعملوا فیہا بالاجتہاد وھو محتمل للخطاء وجاز ان یکونوا علی الخطاء کان قولا یخرج الحق عن جمیع الامۃ وانہ لایجوز وبمس الحاجۃ الی تجدید الرسالۃ ولا وجہ الیہ لاخبار اللہ تعالی بکون رسولنا خاتم الانبیاء فصار الاجماع حجۃ لھذہ الحاجۃ[1]

اجتہاد پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہوگی اور اجتہاد میں خطاء کا بھی احتمال ہے ممکن ہے وہ اجتہاد خطاء ہی پر ہو، ایسی صورت میں جب امت اس پر عمل کرے گی تو ساری امت سے حق کا نکل جانا لازم آئے گا اور تجدید رسالت کی ضرورت ہوگی جو اب ممکن نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے ہمارے رسول کے خاتم الانبیاء ہونے کی خبر دے دی ہے، اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اجماع کو "حجت" بنایا گیا ہے،

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے

البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اہل حل وعقد کہلانے کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو،

علمی حیثیت سے مثلاً

(۱) قرآن حکیم میں حکمت وبصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو (دونوں کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے)، صرف ترجمہ وتفسیر بیان کر لینا کافی نہیں ہے،

(۲) سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۲

اور اس کے صحیح مقام ومحل کی تعیین کی معرفت ہو،

(۳) صحابہ کرام کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع اور فیصلہ کا علم ہو،

(۴) قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول وقواعد معلوم ہوں،

(۵) قوم کے مزاج، حالات وتقاضوں، رسم ورواج اور عادات وخصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے،

جدید رجحانات وتقاضوں سے واقفیت کے لیے ایسے حضرات کو بھی شامل کیا جائے جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں،

عملی حیثیت سے یہ ہے کہ اونچے اخلاق وکردار کے حامل ہوں، مامورات پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لیے تقوی کا کوئی اونچا معیار متعین نہیں ہے، بلکہ فسق وفجور اور بدعات سے پاک ہونا کافی ہے، غیر محتاط نہ ہوں، فقہاء کی تصریح ہے کہ

ان کان معلنا بفسقہ فلا یعتد بقولہ فی الاجماع وان کان غیر مظھر لہ یعتد بقولہ فی الاجماع[1] وکذا المجون[2]

اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اسکے قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا، اور اگر علانیہ نہیں ارتکاب کرتا ہے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔ ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے

دراصل فسق وبدعات کا اثر انسان کی فکری وقلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے، اسکی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہو جاتی ہے، اور خیر وشر، حق وباطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق "فرقان") نہیں پیدا ہوتی ہے، اس لیے فقہاء نے ان سے

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۹۶ [2] توضیح بر حاشیہ تلویح ص ۴۶

اجتناب ضروری قرار دیا ہے، قرآن حکیم میں ہے،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (۸/۲۹)

اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اسکی نافرمانی سے بچو تو وہ تمھارے لیے (حق و باطل میں) امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کردیگا

زمانہ و حالات کے لحاظ سے "عدالت" کے معیار پر مفسر قرآن ابوبکر جصاص نے نہایت عمدہ بحث کی ہے، مفتی حضرات کے لیے اس کا مطالعہ بالخصوص مفید ہے،

کم ازکم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہوجاتا ہے

اجماع کے انعقاد کے لیے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ نہ مہیا ہونے کی صورت میں کم ازکم تین سے بھی کام چل سکتا ہے، البتہ جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرام کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ہے،

یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتماد نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے،

اجماع کے لیے جو لوگ منتخب ہوں گے وہ بہت جنچے تلے اور معیاری ہوں گے، اس بنا پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا، وہ اختلاف بھی کریں گے تو ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور معقول دلیل کی بنا پر دوسرے لوگ بھی اس نہج پر سوچنے کے لیے مجبور ہوں گے، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے امکانات بھی کم ہوں گے، کیونکہ عامۃ الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے

رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے؟ اسکی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور طریق کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے، جب تک مسلمانوں میں رمق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی، اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے،

ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقہ کار کو سامنے رکھکر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں،

اجماع کے اختیارات کی وسعت

باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں، اس بارہ میں فقہا کے مختلف اقوال جمع کرکے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح سے درج ذیل اختیارات سامنے آتے ہیں،

(۱) حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا

(۲) پرانے اجماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے، ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا،

(۳) وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انھیں مقدم و مؤخر کرنا،

(۴) وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم و رواج، خصائل و عادات ملحوظ ہیں، ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لیے

نیا قالب وضع کرنا،

(۵) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضا اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا،

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ہیں، معقول دلیل کی بنا پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا،

(۷) فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ،

چنانچہ اصول کی کتابوں میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں،

والاجماع فی کونہ حجۃ اقوی	اجماع خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت ہے
من الخبر المشہور، واذا	جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو
کان یجوز النسخ بالخبر المشہو	اجماع سے بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا،
فجوازہ بالاجماع اولی[1]	
ویتصور ان ینعقد اجماع	تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع
بمصلحۃ ثم تتبدل تلک	کسی مصلحت پر مبنی ہو، پھر جب وہ مصلحت
المصلحۃ فینعقد اجماع آخر	بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر
علی خلاف الاجماع الاول[2]	مبنی ہوکر پہلے کے خلاف اجماع منعقد ہوگا،

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہؓ کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس راہ میں قدم اٹھ سکتا ہے،

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۶۹ [2] ایضاً ص ۷۰

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم | اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے، اس کا فیصلہ نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اصول میں ہے

فان استنبط المجتہدون فی	جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط
عصر حکما واتفقوا علیہ یجب	اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں پر
علی اہل ذلک العصر قبولہ	اس کا قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت
فاتفاقہم صار بینۃ علی	جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اتفاق اس
ذلک الحکم فلا یجوز بعد	حکم پر بطور دلیل کے ہے،
ذلک مخالفتہم[1]	

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضاء اور فقہاء کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا ہے، اس بنا پر اس کا اتباع خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہوگا، بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی کی بنا پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے، اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا،

---

[1] توضیح برحاشیہ تلویح ص ۵۰

ابو عبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن

(جلد اول)

از جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی استاد شعبۂ عربی مدرسۂ عالیہ کلکتہ

ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ تیمی کی کتاب مجاز القرآن کا نام پہلی دفعہ اپنی طالب علمی کے دور میں سنا تھا، صحیح بخاری کے درس میں، ابواب تفسیر سے متعلق تقریروں میں، اس کتاب کی اہمیت اور بقدر ضرورت مصنف کتاب کے خاص ذوقِ تفسیر، و پایۂ علمی کے بارہ میں جلیل القدر اساتذہ کی زبانی جو باتیں معلوم ہوئی تھیں، وہ کتاب مجاز القرآن سے دلچسپی پیدا کرنے کے لیے کافی تھیں، ایک طالب علم کے لیے اس کتاب کی قدر و منزلت کا اندازہ کرنے کے لیے اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو سکتا تھا کہ بخاری جیسے امام حدیث و سنت نے قرآن فہمی کے سلسلہ میں لسانی اعتبار سے اسی کتاب کو اپنا اہم ترین ماخذ قرار دیا تھا، صحیح کے تفسیری ابواب میں روایات و لسانیات کی جو مرصع کاری نظر آتی ہے، اس میں سب سے زیادہ حصہ اسی کتاب کی جستہ جستہ عبارتوں کا ہے، کتاب کی اہمیت کا نقش دل پر جس قدر گہرا جما تھا، اتنا ہی تکلیف دہ یہ احساس تھا کہ اس قدیم ماخذ کے مطالعہ کا موقعہ کاہے کو ملے گا، جب کہ ہم درسی طلبہ کیلئے اس کا وجود عنقا ہو چکا ہے۔

پھر ایک زمانہ آیا کہ یہیں کلکتہ میں مصری فاضل رشاد عبد المطلب سے ملاقات ہوئی، رشاد جامعۃ الدول العربیہ کے ادارۂ ثقافیہ کی طرف سے نادر مخطوطات کی فلم حاصل کرنے

او رہو کر آئے تھے، یہ اپریل ۱۹۵۲ء کی بات ہے، پہلی بار ان کی زبانی معلوم ہوا کہ مجاز القرآن کے نادر نسخے موجود ہیں اور ان نسخوں کی تحقیق و تصحیح پر ایک ترک فاضل آمادہ ہیں، ابعد میں کتاب کے شائع ہونے کی اطلاع ملی لیکن حالات کچھ ایسے رہے کہ مطبوعات کا دستیاب ہونا بجائے خود ایک پیچیدہ مسئلہ بنا رہا، خدا کا شکر ہے کہ ابھی حال میں اس کی پہلی جلد مطالعہ میں آئی، اس طرح ایک مدرسی طالب کی دیرینہ آرزو پوری ہوئی، ثم الحمد للہ۔

اسلامی ادوار ملوکیت کا سب سے زیادہ تابناک دور جسے "عصر ذہبی" بھی کہتے ہیں، اس کے علمی و ثقافتی کارناموں میں سے بلاشبہ ایک عظیم کارنامہ کتاب مجاز القرآن بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی تاریخی عظمت ناقابل تردید ہے پھر اس اثری کارنامہ کو حیات نو بخشنے کی سعادت ایک جوان ترک فاضل ڈاکٹر محمد فؤاد سزگین کو تنہا حاصل ہے، جن کی انفرادی کوشش جدید ترکیا کے تازہ رجحانات کے تحت اسلام کے جوہری ذروں کی توانائی کا پتہ دیتی ہے۔

اس کتاب کو فاضل موصوف نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے ڈاکٹر ہلموت ریتر کے مشورہ پر اپنی تحقیق کا موضوع قرار دیا، اور ان کی نگرانی میں پورا کام انجام دیا، کتاب کے پانچ قلمی نسخے حاصل کیے اور متن کی تصحیح کی، ان میں سے دو نسخے قدیم ہیں، نسخۂ مراد منلا (استنبول) اور نسخۂ اسمٰعیل صائب (انقرہ)، بقیہ تین نسخے کتبخانۂ زیتونہ (تونس)، مکتبۃ المکرمہ (شخصی) اور دار الکتب المصریہ کے ہیں، اسمٰعیل صائب کا نسخہ الاثرم کے شاگرد ثابت بن ابی ثابت کی طریق کا اور بقیہ نسخے الاثرم کے دوسرے شاگرد علی بن عبد العزیز کی طریق کے ہیں،

ابو عبیدہ کی وفات سے تقریباً گیارہ سو اکسٹھ برس کے بعد ۱۳۷۴ھ (۱۹۵۴ء) میں کتاب کی پہلی جلد منظر عام پر آئی ہے، ڈاکٹر سزگین نے اس کی تحقیق میں بڑی کاوش کی ہے، اور پوری دقت نظر سے متن کی تصحیح میں مذکورہ نسخوں کے علاوہ ان تمام مراجع سے استفادہ کیا ہے، جو

امام بخاری کے عہد سے علامہ ابن حجر کے عہد تک علم و تحقیق کی دنیا میں ناقابلِ فراموش رہے ہیں، مصر و استنبول کے قلمی نوادر اور مستند مطبوعہ مصادر کی مفصل فہرست کتاب کے ابتدائی ۱۷ صفحوں میں درج ہے، ذیل کی سطروں میں کتاب اور مصنف کتاب کے بارہ میں ڈاکٹر فواد سزگین کی تحقیق کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے کہ کتاب مجاز القرآن اور اس کے مصنف کا تعارف تحقیق کی نئی روشنی میں ہو سکے، آخر میں راقم الحروف کی طرف سے بعض باتیں درج ہوں گی، جن کا خصوصی تعلق کتاب کے شواہد و ابیات سے ہے،

ولادت تا وفات ابو عبیدہ معمر بن المثنی، تیم قریش، یا تیم بنی مرّہ کے موالی میں سے تھا، اس کی ولادت کے سلسلہ میں روایتیں مختلف ہیں، قریب بہ صحت یہ قول ہے کہ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوا، اس کے آبا و اجداد جیسا کہ ابو العینا، خود ابو عبیدہ کی زبانی بیان کرتا ہے، یہودی تھے، لیکن میرے خیال میں ابو عبیدہ کا یہ بیان سنجیدگی سے زیادہ بذلہ سنجی پر محمول کیے جانے کے قابل ہے، ابو عبیدہ کے بیان کا جو پس منظر رہا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس بیان کو تاریخی حقیقت کا درجہ نہ دیا جائے، لیکن ابو عبیدہ کی عجم نوازی یا شعوبیت اور ہمعصروں پر اس کی نکتہ چینی کچھ ایسا سبب بن گئی کہ مخالفین اس بیان کو لے اڑے، اور ایک چلتے ہوئے فقرہ کو ان لوگوں نے تاریخ کا جز بنا کر چھوڑا،

یورپ کے بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ ابو عبیدہ کو اپنے یہودی الاصل ہونے پر ناز تھا، اس خیال کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہے، پھر ابو العینا، نے ابو عبیدہ کا جو بیان نقل کیا ہے اس کا مفہوم اس خیال کی تائید نہیں کرتا،

ابو عبیدہ کے مقام پیدائش کا پتہ نہیں چلتا لیکن تمام تذکرے اس کو بصرہ کے علماء میں شمار کرتے ہیں، اس لیے شاید بصرہ میں اس کی پیدائش ہوئی، ایک طویل عرصہ کے بعد جبکہ اس کی علمی

پختگی کمال کو پہنچ چکی تھی، ۱۸۸ھ میں بغداد کا سفر کیا، یہاں فضل بن الربیع اور جعفر بن یحییٰ کی مجلسوں میں شریک ہوا، فضل اور جعفر اس کے علم و ادب سے مستفید ہوئے،

تذکرہ نگار یہ بھی لکھتے ہیں کہ اس نے بلاد فارس کا سفر کیا اور موسیٰ بن عبد الرحمٰن الہلالی کے یہاں پہنچا، لیکن اس سفر کی تاریخ مذکور نہیں ہے،

ابو عبیدہ کی وفات سنہ ۲۰۹ھ سے ۲۱۳ھ تک کسی زمانہ میں ہوئی، طویل عمر پائی تھی، ابو الطمحان[1] القینی کے مندرجۂ ذیل ابیات بطور تمثیل پڑھا کرتا تھا،

حنتنی حانیات الدهر حتی   کانی خاتل ید نو لصید

قریب الخطو، یحسب من رآنی   ولست مقیداً، أنّی بقید

لوگوں کا بیان ہے کہ معاصرین پر شدید نکتہ چینی کے باعث اس کے جنازہ میں کوئی شریک نہ ہوا،

عقیدہ ابو عبیدہ کے عقیدہ کے باب میں تمام تذکرہ نویس اس پر تقریباً متفق ہیں کہ وہ خارجی تھا، مگر اپنے عقیدہ کو ظاہر کرنے سے گریز کرتا تھا، اس سوال کے جواب میں کہ اس کا تعلق خوارج کے کس فرقہ سے تھا، اقوال مختلف ہو جاتے ہیں، بعض اسے صفری اور بعض اباضی قرار دیتے ہیں، بہر حال خوارج سے اس کے تعلق کے ثبوت کے لیے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خارجی شعراء کے قصائد و اشعار کی روایت سے اس کو خاص دلچسپی تھی، خوارج کی تاریخ اور ان کی بہادری کے افسانے کچھ اس انداز سے سنایا کرتا جس سے اس کا باطن خارجیت سے متاثر معلوم ہوتا تھا، بعض اس کو عقیدۂ قدر کا حامی قرار دیتے ہیں، شاید اس کی بنیاد یہ ہو کہ مشہور معتزلی النظام کے علم و فضل کا اسے اعتراف تھا لیکن ابو حاتم صاف لفظوں میں قدر کے عقیدہ سے اس کو

---

[1] اصل: الطمان؟ (مقدمہ: ص ۱۰)

بری قرار دیتا ہے،

کبھی خوارج اور کبھی قدریہ سے اس کا منسوب کیا جانا اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ ابوعبیدہ کے تعلقات معاصرین سے کبھی شگفتہ نہیں رہے، اور بظاہر اس کے آباء کو یہودی قرار دینا اسی معاصرانہ چشمک کا نتیجہ ہے، جس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے، کتاب مجاز القرآن کے صفحات میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو مذکورۂ بالا عقائد کی طرف ابوعبیدہ کے میلانِ طبع کو ظاہر کرتی ہو،

اس آخری جملہ کے ذریعہ ابوعبیدہ کے معترضین پر ضرب کاری لگائی گئی ہے، مگر ڈاکٹر فواد سزگین کے اس بیان سے راقم کے نزدیک اختلاف کی کافی گنجایش ہے، اس بیان کو صحیح مان لینے کی صورت میں ابوعبیدہ کا اپنے عقیدہ کے بارہ میں بیحد محتاط رہنا اور حتی المقدور اخفاء سے کام لینا اس کے عقیدہ کو بہت مشکوک ثابت کرتا ہے اور اس سے مورخین کے اس بیان کی صداقت واضح ہو جاتی ہے کہ ابوعبیدہ اپنے عقائد کو چھپایا کرتا تھا، کتاب مجاز القرآن میں اگر اس کے عقائد کی جھلک نہیں ملتی تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہوگی کہ مصنف کے عقائد قابل اعتراض تھے، اور اس اخفاء سے مورخین کے بیان کی تردید نہیں ہوتی بلکہ کچھ تائید ہی کا پہلو نکلتا ہے، پھر یہ دعویٰ کہ مجاز القرآن میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں مصنف کے عقیدہ کی جھلک موجود ہو قطعاً غیر مسلّم ہے،

کم از کم لفظ سورۃ اور سور کی لغوی بحث میں ابوعبیدہ کا قول نفخ صور کے مسئلہ پر اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ آیہ یوم ینفخ فی الصور (سورہ انعام: آیہ ۷۳، مجاز القرآن ص ۱۹۶ ج ۱) کی تفسیر میں اس نے اسی بحث سے فائدہ اٹھایا ہے، اور ابوالہیثم نے اس کی قلعی کھولی ہے، جس کی تفصیل لسان العرب میں مادۂ صور کے تحت محفوظ ہے، ابوعبیدہ اور ابوالہیثم

کے اقوال کا موازنہ ان کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں کیجیے، تو انصاف کی بات یہ ہے کہ ابوعبیدہ کے لغوی موقف کی کمزوری کے ساتھ اس کے عقیدہ پر معترضین کی بوچھار کی وجہ اس خاص مسئلہ کی حد تک نمایاں طور پر سامنے آجائے گی، ڈاکٹر سزگین نے حاشیہ میں ابوالہیثم کا قول باختصار درج ضرور کیا ہے، لیکن انھوں نے اس کے پیش کردہ دلائل سے تعرض کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہے، ان کے خیال میں ابوالہیثم کا قول قابل توجہ نہیں، اس لیے کہ امام بخاری نے آیۂ بالا کی تفسیر میں ابوعبیدہ کے قول کو تسلیم کر لیا ہے، ڈاکٹر سزگین کے الفاظ یہ ہیں: وهذا التفسير المردود على ابى عبيدة قد ارتضاها البخارى فى الجامع الصحيح (مجاز القرآن: ج ۱ ص ۱۹۶ حاشیہ نمبر ۵)

یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ابوعبیدہ کے الفاظ نقل کیے ہیں، لیکن اس سے خواہ مخواہ یہ کہاں لازم آتا ہے کہ امام صاحب نے عقیدۃً بھی ابوعبیدہ کے قول کو صحیح مان لیا ہو، اگر ایسا ہوتا تو باب نفخ الصور (کتاب الرقاق) کے تحت دوبارہ اس قول کو نقل کرتے اور اس کے بجائے مجاہد کا قول نقل نہ کرتے کہ الصور کهيئة البوق اس کے بعد جو اقوال درج کیے ہیں سب اسی کی تائید میں ہیں، اور ابوعبیدہ کے قول کا ذکر تک نہیں ہے،

علامہ ابن حجر نے آیت بالا کے تحت قول ابی عبیدہ کی نشاندہی کرنے کے بعد تصریح کردی ہے کہ الثابت فى الحديث ان الصور قرن ينفخ فيه، شاید اسی لیے کہ امام بخاری کی طرف سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو جائے، پھر انھوں نے جوہری کے اس دعویٰ پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ حضرت حسن بصری کی قرأت ینفخ فی الصور (بفتح الواو) ہے، اگر اس قرأت کی نسبت حضرت حسن بصری کی طرف صحیح قرار پاتی تو بیشک ابوعبیدہ کے قول کا وزن بڑھ جاتا، لیکن جوہری کے اس دعویٰ کا حال یہ ہے کہ نحاس اس قرارت کی نسبت

حضرت حسن سے صحیح نہیں سمجھتا اور عکبری اس کو شواذ کے درجے سے زیادہ وقعت نہیں دیتا ہے،

حافظ ابن حجر نے مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب الرقاق باب نفخ الصور کی شرح میں لکھی ہے، لیکن اس پوری تفصیل میں ابو عبیدہ کے قول کو کوئی اہمیت نہیں دی ہے (دیکھو فتح الباری سورۃ الانعام ج ۸ ص ۲۰۰ نیز کتاب الرقاق ج ۱۱ ص ۲۹۱ مطبوعہ الخیریہ ۱۳۲۵ھ)

غرض ڈاکٹر سنرکین نے ابو عبیدہ سے دفاع کی جو کوشش کی ہے وہ زیادہ کامیاب نہیں کہی جاسکتی،

شیوخ | ابو عبیدہ نے جن لوگوں سے حصول علم کیا ان میں ابو عمرو بن العلاء (م ۱۵۴ھ) کو خاص اہمیت حاصل ہے، اس نے نحو، غریب اور اشعار عرب کی روایت ابو عمرو سے کی ہے اور کتاب مجاز القرآن میں جابجا ابو عمرو کا اثر نمایاں ہے، ابو الخطاب الاخفش (م ۱۴۹ھ) اور عیسیٰ بن عمر الثقفی بھی اس کے اساتذہ میں شمار کیے گئے ہیں، یونس بن حبیب (م ۱۸۲ھ) سے عرصہ تک مستفید ہوتا رہا اور اس کی روایات قلمبند کیں، ہشام بن عروہ اور وکیع بن الجراح (م ۱۹۷ھ) سے بھی روایتیں کیں، ان کے علاوہ بادیہ نشین اعراب سے براہ راست لغت و محاورات عرب کی تحقیق کی، ابو سوار الغنوی، ابو محمد عبد اللہ بن سعید الاموی، ابو عمرو الہذلی، منتجع بن نبہان العدوی، ابو منیع الکلبی اس کے بدوی شیوخ تھے، مشہور رجاز رؤبۃ بن العجاج سے بھی بعض موقعوں پر استفادہ کیا ہے،

علمی پایہ | جاحظ کا مقولہ ہے کہ: جملہ علوم پر ابو عبیدہ کی دست رس کا یہ حال تھا کہ اسکے مقابلہ میں کوئی خارجی یا جماعی پیش نہیں کیا جاسکتا تھا،

ابو عبیدہ کے مطالعہ میں بڑی جامعیت اور گہرائی پائی جاتی تھی، اور یہ ایسی خصوصیت ہے جس کو ایک دوسرے فاضل نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے کہ: کسی ایک علم میں ابو عبیدہ کی غیر معمولی قابلیت کا امتحان کیا جاتا تو محسوس ہوتا تھا کہ اس علم کے سوا کسی اور فن میں

اس کی قابلیت ایسی پختہ نہ ہوگی،

لغت و زباندانی میں ابو عبیدہ کے حریف اصمعی (م ۲۱۶ھ) اور ابو زید (م ۲۱۴ھ) جیسے معاصرین تھے، مگر معاصرانہ چشمک اور اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کی ثقاہت کے منکر نہیں تھے، چنانچہ مختلف فیہ مسائل میں جب ایک کا برسر حق ہونا دوسرے پر واضح ہو جاتا تو وہ مخالف کی بات تسلیم کرلیتا اور اس میں کسر شان محسوس نہیں کرتا، در اصل ان لوگوں کا اختلاف ہٹ دھرمی پر مبنی نہ تھا، اس سے بعض مغربی محققین کے اس بیان کی حیثیت ظاہر ہوجاتی ہے کہ ابوعبیدہ جب ہارنے لگتا تو اپنے قول کی تائید میں من گڑھت شواہد پیش کرکے اپنی علمی کم مائیگی کو چھپانے کی کوشش کرتا تھا،

لغت و ادبیات عرب کے طالب علم جب بھی ابو عبیدہ کا مقابلہ دونوں معاصروں یا ان میں سے کسی ایک سے کرتے تھے تو ابو عبیدہ کا وزن محسوس کیے بغیر نہ رہتے اور اسی کو ترجیح دیتے تھے، حالانکہ ابو عبیدہ کے ضعف تقریر کے مقابلہ میں اصمعی کی طلاقت لسانی کئی موقعوں پر جیسا کہ تذکرہ نگاروں کا بیان ہے، ابو عبیدہ پر اصمعی کو فتحیاب بنا چکی تھی، اسکے اس بیان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ابو عبیدہ وسعت علم کے ساتھ لسانی و لغوی سوجھ بوجھ میں روایتی حدود کی پابندی کا عادی نہ تھا، جبکہ اصمعی اور ابو زید مقررہ حدود سے تجاوز کرنا سخت ناپسند کرتے تھے، اس اختلاف طبع کے باوجود ابو عبیدہ اور ابو زید لغوی مسائل میں باہم قریب تر نظر آتے ہیں،

ثقافت | ابو عبیدہ نے طویل عمر پائی، اس کی نظروں کے سامنے علوم اسلامیہ کی بنیادیں استوار کی گئیں، تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ کی زمین ہموار ہوئی، ان علوم میں ابو عبیدہ پوری طرح حصہ لیتا رہا، اس نے متعدد کتابیں تالیف کیں اور ہم اس کی تالیفات میں مختلف ثقافی پہلوؤں کو نمایاں پاتے ہیں، اس کی لغوی کتابوں میں تفسیر، حدیث اور غریب کی مشترکہ بحثیں

اور جابجا تاریخی فوائد درج ملتے ہیں، عرب جاہلیت کی تاریخ ان کے رسوم و عادات اسلامی عہد میں عربوں کی کیفیت وغیرہ سب اس کی تحقیق کے دائرہ میں آجاتے ہیں اور کہیں کہیں بحث کا دائرہ عجم کی تاریخ و رسوم تک وسیع ہوجاتا ہے،

معاصرین کی رائے

ابوعبیدہ کی وسعت مطالعہ اور فکر و نظر کی گہرائی بھی اس کو معاصرین کے نقد و جرح سے نہ بچاسکی اور اس کی وفات کے بعد بھی اس پر تنقید کا سلسلہ جاری رہا، اور شعوبیت کی راہ نے جس کی بناء پر اس کو عرب دشمن صف میں جگہ دیجاتی ہے، معترضین کو موقع ملا کہ اس کی شخصیت اور علمیت پر وار کریں، چنانچہ اس پر ایسے سخت حملے کیے گئے کہ کسی دوسرے پر نہیں کیے گئے تھے، معترضین کی باتیں کہاں تک نقل کیجائیں، اس کی ادنی مثال یہ ہے کہ ابوعبیدہ ایک شعر بھی صحیح نہیں پڑھ سکتا تھا، اور کلام پاک کی تلاوت میں نحو و اعراب کی غلطیاں کرتا تھا،

اس میں شک نہیں کہ ابوعبیدہ کی زبان عامیانہ تھی، اور اس عہد کی عوامی زبان قواعد کی رو سے صحیح نہیں سمجھی جاسکتی تھی، مگر ابوعبیدہ زبان کے مسئلہ میں ان لوگوں کا ہمخیال تھا جو روزمرہ کی گفتگو میں قواعد کی پابندی کرنا اور اپنی زبان پر "کلاسیکیت" کو مسلط کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ رہی یہ بات کہ روایت شعر میں اس سے عروض و نحو کی غلطیاں ہوتی تھیں تو اس کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ کلاسیکی ادب اور عوامی زبان میں غیر معمولی فرق و اختلاف کے باعث، ادبی مجلسوں میں پہنچکر زبان پر قابو پالینا ابوعبیدہ کے بس کی بات نہ رہی ہوگی اور اس کمزوری کی بناء پر وہ اپنی زبان کو کلاسیکی ادب کے اسباب سے ہم آہنگ کرنے میں ناکام رہتا ہوگا، اسی طرح قواعد نحویہ کے سلسلہ میں جہاں اس کی رائے دوسرے نحویوں سے مختلف ہوجاتی ہو اس کے علمی پایہ کے مدنظر ہمیں تسلیم کرلینا چاہیے کہ مختلف فیہ مسائل میں اسکی

انفرادیت کا کوئی محمل ضرور رہا ہوگا،

ابوعبیدہ کے نحوی مسلک کے بارہ میں ہمارے اس خیال سے شاید کسی کو اختلاف نہ ہوگا کہ آیات یا اشعار کے اعراب و ترکیب کے سلسلہ میں وہ اپنے ذاتی مذاق و وجدان پر خاص اعتماد کرتا تھا، اور نحوی مکاتیب خیال کے وضع کردہ جو قواعد وحدود عموماً تسلیم کرلیے گئے تھے، ابوعبیدہ ان کی چنداں پروا نہ کرتا تھا، اور ان کے مقررہ حدود کی پابندی کا وہ قائل تھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نحویوں نے اس کے اختیار کردہ مسلک پر اعتراضات کیے اور اس کے اقوال کی تردید شروع کردی،

ابوعبیدہ کے خاص نظریات جن میں اس نے اپنے معاصرین سے شعوری یا غیر شعوری طور پر انحراف کیا ہے، نحو عربی کی ارتقائی تاریخ کے مطالعہ کرنے والوں کے لیے توجہ کے مرکز رہے ہیں، عربی زبان کے فلسفہ لغت کے موضوع میں ابوعبیدہ نے ان تمام طریقوں سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جن سے استفادہ میں عام نحویوں کی مقلدانہ ذہنیت مانع رہی ہے،

جمال فن کا احساس

ابوعبیدہ کو محض ایک خشک مورخ یا روکھی سوکھی روایات کی اشاعت کرنے والا سمجھنا غلط ہوگا، وہ اپنے علمی سرمایہ کے ساتھ محاورات اور اشعار عرب کے جمالیاتی پہلوؤں پر بھی نظر رکھتا تھا، جمال فن کا احساس اسے خوبصورت محاوروں اور شعر کی معنی آفرینیوں پر دعوت دیتا رہا، چنانچہ شعراء کے نادر افکار اور بلند اقدار کی نشاندہی اور ان کا تقابلی مطالعہ اس کا محبوب مشغلہ رہا ہے اور ابوعبیدہ کے علمی کارناموں میں اس کی مثالیں جابجا سامنے آتی رہتی ہیں،

تصانیف

تذکرہ نویس ابوعبیدہ کو تقریباً دو سو کتابوں کا مصنف بتاتے ہیں، لیکن ان میں سے اکثر و بیشتر کتابوں کے صرف نام ہی محفوظ رہ گئے ہیں، ابن ندیم نے ایک سو پانچ تصانیف

کے نام لکھا ہے، بقیہ تصانیف کا ذکر دوسرے معتبر تذکروں میں ملتا ہے،

مجاز القرآن مورخین کا بیان ہے کہ ابراہیم بن اسمٰعیل الکاتب نے جو فضل بن الربیع کے کاتبوں میں تھا، ایک موقع پر قرآن کی کسی آیت کا مطلب ابو عبیدہ سے پوچھا[1]، اس کی تشریح ابراہیم کو پسند آئی، اس لیے اسی نہج پر ابو عبیدہ نے تفسیر قرآن لکھنے کا تہیہ کر لیا،

تالیف کتاب کا محرک کچھ بھی رہا ہو، ابو عبیدہ کی رائے تفسیر کے بارہ میں یہ تھی کہ قرآن کی زبان، عربوں کی زبان تھی، کلام اللہ میں کلام عرب کی خصوصیتیں سموئی ہوئی تھیں، اسلیے صحابۂ کرام کو آیات کے سمجھنے میں قدرتی طور پر کوئی دشواری نہیں ہو سکتی تھی، چنانچہ ان لوگوں نے رسول اکرمؐ کی زبان وحی ترجمان سے جو سورتیں یا آیتیں سنیں، وہ معانی و مطالب کے لحاظ سے ان کے لیے واضح اور روشن تھیں [خلاصۂ کلام یہ ہو کہ تفسیر قرآن کی ضرورت سب سے زیادہ عجمیوں کے لیے تھی جو قدرتی طور پر عربی زبان کے نکات و اسالیب بیان سے ناواقف تھے]

ابو عبیدہ نے جب قرآن کی تفسیر لکھنا شروع کی تو اس نے عربی زبان کے اسالیب و استعمالات اور تعبیر ما فی الضمیر کے مختلف طرق و خصائص پر سب سے زیادہ اعتماد کیا، تفسیر کا یہ انداز تفسیر بالرائے کے ممنوعہ طریقہ سے کچھ زیادہ دور نہ تھا، ابو عبیدہ کے معاصر اہل لغت تفسیر بالرائے سے عموماً اجتناب کیا کرتے تھے، اس لیے اس نے اپنی تفسیر میں جو طریقہ اختیار کیا تھا، وہ معاصرین کو پسند نہ آیا، اور تفسیر پر نقد و جرح ہونے لگی، فراء نے اس کے اختیار کردہ طریقہ کو ناکام بنانے کی ٹھان لی [گویا اسی جذبہ کے ماتحت اس نے معانی القرآن کے نام سے اپنی تفسیر لکھی اور یہ واقعہ ہے کہ اب مجاز القرآن کو دیکھنے کے بعد فراء کی معانی القرآن کے دیکھنے والے اس فرق

[1] وہ آیۂ شریفہ یہ تھی: طلعها كانه رؤس الشياطين - اڈیٹر نے اس بات کی وضاحت غیر ضروری سمجھی ہو کہ ابو عبیدہ نے بغداد سے واپسی پر بصرہ پہنچکر مجاز القرآن تالیف کی (ملاحظہ ہو ابن خلکان ج ۴ ص ۳۲۴ رقم ۷۰۲، نیز یاقوت کی ارشاد الاریب)

کو محسوس کر سکتے ہیں کہ مجاز القرآن کی بہ نسبت معانی القرآن کو سلف کی روایات سے زیادہ تعلق ہے، اور فراء کا اعتماد تفسیر قرآن میں تنہا اپنے مذاق و وجدان اور شیوخ و بادیہ نشین اعراب سے مسموع لسانی ذخیرہ پر نہیں رہا ہے[1]] اصمعی الگ مشتعل ہوئے اور ابو حاتم نے یہانتک اعلان کر دیا کہ مجاز القرآن کا لکھنا پڑھنا صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اس کی غلطیاں آشکارا کر سکے اور اس کی تفسیر اور عبارتوں میں اصلاح کرنے کی اہلیت رکھتا ہو، زجاج، نحاس اور الازہری کا بھی یہی مسلک تھا،

ابو عبیدہ کے ناقدین میں علی بن حمزہ البصری (م ۳۷۵ھ) خاص اہمیت رکھتا ہے، اس کی کتاب التنبیهات علی اغالیط الرواۃ کا ایک حصہ ابو عبیدہ پر اعتراضات کے لیے مخصوص ہے، لیکن اس کتاب کے قلمی نسخہ میں وہ حصہ اب موجود نہیں ہے، اس لیے اس کے اعتراضات کے بارہ میں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے ہیں،

لیکن نقد و جرح کا ہدف بنے رہنے کے باوجود کتاب مجاز القرآن اہل تحقیق میں مدتوں ایک اہم ماخذ کی حیثیت سے مقبول رہی، ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) کتاب مشکل القرآن اور الغریب دونوں میں اس پر اعتماد کرتا ہے، امام بخاری[2] (م ۲۵۵ھ) الجامع الصحیح میں اس سے مستفید ہوئے اور اس سے جس طرح کا استفادہ کیا ہے، وہ تفصیل طلب ہے، جس پر آیندہ[3] بحث کی جائے گی، طبری نے اپنی تفسیر میں کتاب مجاز کے اقتباسات درج کیے اور اکثر ابو عبیدہ کے اقوال سے تعرض کرتے ہوئے اہل التاویل والعلم کے اقوال سے ان کا موازنہ کیا ہے، کتاب کے حواشی میں جابجا ان کے اعتراضات منقول ملیں گے،

[1] فراء کی تفسیر معانی القرآن طبع ہو چکی ہے لیکن میری نظر سے نہیں گذری، استنبول کے ایک نسخہ کا فوٹو میں نے ضرور دیکھا ہے جو ڈھاکہ یونیورسٹی میں محفوظ ہے [2] امام بخاری کا سنہ وفات ۲۵۶ھ ہے "نور" مادۂ تاریخ ہے [3] شاید یہ بحث جلد ثانی میں آئے گی

ابو عبد اللہ الیزیدی (م ۳۱۱ھ) کتاب غریب القرآن میں، زجاج معانی القرآن میں (م ۳۱۱ھ) ابن درید (م ۳۲۱ھ) جمہرۃ اللغۃ میں، ابوبکر سجستانی (م ۳۳۰ھ) غریب القرآن میں، ابن النحاس (م ۳۳۳ھ) معانی القرآن میں الازہری (م ۳۷۰ھ) تہذیب اللغۃ میں ابو علی الفارسی (م ۳۷۷ھ) کتاب الحجۃ (فی القراءۃ) میں، الجوہری (م ۳۹۱ھ) صحاح میں، ابو عبیدہ الہروی (م ۴۰۲ھ) کتاب الغریبین میں اور ابن بری (م ۵۸۲ھ) حواشی الصحاح میں، ان کے علاوہ دوسرے متقدمین بھی اس کتاب سے مستفید ہوئے، اور اخیر میں سب سے زیادہ اہم شخصیت علامہ ابن حجر عسقلانی کی ہے، جنھوں نے فتح الباری میں اس کے اقتباسات کی نشاندہی کی اور فوائد نقل کیے ہیں،

مجاز القرآن کے کئی نام

قرآن کے موضوع پر ابو عبیدہ کی ایک سے زیادہ کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے، ابن الندیم اس کی تصانیف میں مجاز القرآن، غریب القرآن، معانی القرآن اور اعراب القرآن کو شمار کرتا ہے۔ ابن الندیم کے بعد تذکرہ نگاروں نے اس کی متعدد کتابوں کا ذکر کیا، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس موضوع پر ابو عبیدہ کی کئی کتابیں تھیں، ایک سوال یہ ہے کہ کیا واقعی اس نے متعدد کتابیں مذکورہ ناموں سے لکھی تھیں یا تنہا کتاب مجاز القرآن کے یہ نام بتائے گئے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ ابو عبیدہ کی تصنیف اس موضوع پر ایک ہی ہے، جو غریب، معانی اور اعراب کے موضوعات سے بھی تعلق رکھتی ہے، ان ذیلی موضوعات سے بحث کے پیش نظر لوگوں نے اس کو مختلف نام دیدیے، اس طرح ایک ہی کتاب کے کئی نام ہو گئے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن الندیم نے ان کتابوں کو نہیں دیکھا، بلکہ مختلف لوگوں کی زبانی نام سنکر اپنی کتاب میں اسکو درج کر دیا تھا، اسکی تائید میں دو سندیں موجود ہیں، زبیدی طبقات النحو میں لکھتا ہے کہ میں نے ابو حاتم سے ابو عبیدہ کی غریب القرآن کی بابت سوال کیا جسکو المجاز کہا جاتا ہے، دوسری سند ابن خیر

[بتا]یا کی ہے کہ غریب القرآن اور معانی میں جو کتاب پہلی دفعہ لکھی گئی وہ ابو عبیدہ کی کتاب، کتاب مجاز القرآن ہے

اسی طرح کتاب المجاز کے جو نسخے دریافت ہوئے ہیں ان پر کتاب کے نام مختلف لکھے ہیں،

[ا]سماعیل صائب کے نسخہ کی پہلی جلد کے شروع میں کتاب مجاز القرآن اور دوسری جلد پر النصف الآخر [م]ن کتاب غریب القرآن لکھا ہے، مراد ملا کے نسخہ پر کتاب المجاز تفسیر غریب القرآن لکھا ہے، [کچ]ھ ایسا ہی نام تونسی نسخہ کے اخیر میں بھی درج ہے،

مجاز کی اصطلاح

ابو عبیدہ قرآن کے الفاظ یا آیات کی تشریح میں ان الفاظ کو استعمال [ک]رتا ہے "مجازہ کذا" "تفسیرہ کذا" "معناہ کذا" "غریبہ" "تقدیرہ" "تاویلہ" گویا یہ تمام [ک]لمات ابو عبیدہ کی اصطلاح میں ہم معنی یا قریب المعنی ہیں، اس طرز استعمال سے پتہ چلتا [ہ]ے کہ مجاز کا لفظ اس کی خاص اصطلاح میں قرآنی طرز تعبیر کو بتانے کیلئے ہے، اور اس لحاظ سے [ع]لمائے بلاغت کی اصطلاح کے مقابلہ میں اس نے لفظ مجاز کو عام تر مفہوم میں استعمال کیا ہے، [ب]عد میں ابن قتیبہ نے بظاہر ابو عبیدہ سے متاثر ہو کر اس لفظ کو اپنی کتاب مشکل القرآن میں [ا]سی عام معنی میں استعمال کیا ہے،

ابو عبیدہ کی تفسیر کا طریقہ

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ابو عبیدہ کی شخصیت کے [ک]ئی پہلو ایسے ہیں جو اس کی ہمعصروں کی شاہراہ سے الگ ہیں، اس کا طریقہ کلام عرب کے [م]طالعہ میں بھی جداگانہ رہا ہے، گذشتہ اشارات کے بعد اس کی ضرورت نہیں کہ قرآن فہمی کے سلسلہ میں اس کی آزادہ روی، وسعت نظر اور مخصوص طرز فکر کی بحث کا اعادہ کیا جائے البتہ اس امر کا تذکرہ ضروری ہے کہ بصرہ اور کوفہ کے لسانی حلقوں نے کلام عرب کی فہم کیلئے جو مخصوص ضوابط و حدود متعین کر دیے تھے ابو عبیدہ اپنی تفسیر میں ان کا قائل نہیں، یہ حلقے اس وقت [ا]تنا کوئی دور سے گزر رہے تھے، اس لیے ابو عبیدہ کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ وہ ان کے

ضابطوں کو بے چون و چرا تسلیم کرلے، قرآن کے لغوی پہلو پر اس نے اپنی ذاتی تحقیق کی روشنی میں تبصرہ کیا اور عرب شعراء کے کلام سے بہ کثرت شواہد پیش کیے اور اس ایک پہلو پر اس کی توجہ اس طرح مرکوز ہو کر رہ گئی کہ قرآن کے بیان کردہ واقعات و قصص اور ان سے متعلقہ اقوال سے بحث کرنے کا اسے موقع نہ ملا، اسی طرح اسباب نزول کی طرف بھی وہ زیادہ توجہ نہ دے سکا، سوائے ان جگہوں کے جہاں نص قرآنی کے سمجھنے میں اسباب نزول سے مدد لی گئی ہے۔

روایات کتاب مجاز القرآن علمی حلقوں میں مقبول رہی، اسکی روایت کرنے والوں کی خاصی جماعت نظر آتی ہے، لیکن تمام روایات کو شمار کرنا آسان کام نہیں ہے، معتبر ماخذوں کے ذریعہ جن روایات کی تاریخیت محفوظ رہ گئی ہے وہ حسب ذیل ہیں،

۱۔ ابوالحسن علی بن المغیرۃ الاثرم (م ۲۳۲ھ) کی روایت،

۲۔ ابوحاتم سجستانی (م ۲۵۶ھ) کی روایت،

۳۔ رفیع بن سلمہ کی روایت

۴۔ عبداللہ بن محمد التوزی (م ۲۳۲ھ) کی روایت

۵۔ ابوجعفر المصادری کی روایت

ہم تک صرف ابوالحسن الاثرم کے طریق سے کتاب کی روایت پہنچی ہے، الاثرم کی روایت کے تین طرق حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ ابوالحسن علی بن عبد العزیز (م ۲۸۷ھ) کی طریق

۲۔ ابومحمد ثابت بن ابی ثابت عبد العزیز کی طریق

۳۔ ابوالعباس احمد بن یحییٰ ثعلب (م ۲۹۶ھ) کی طریق

ان طرق سہ گانہ میں سے صرف دو طریق کی روایتیں ہمارے سامنے ہیں، چنانچہ کتاب کے

چار نسخے (نسخہ دار الکتب المصریہ، نسخہ مکتبہ زیتونہ تونس، نسخہ مکتبہ المکرمہ (شخصی) اور نسخہ مراد ملا استنبول) علی بن عبد العزیز کی طریق سے ہیں، اور اسمٰعیل صائب افندی کا نسخہ ثابت بن ابی ثابت کی طریق کا ہے،

ثعلب کی روایت کا حال بعض کتابوں کی نشاندہی سے معلوم ہوتا ہے، طبری کے پیش نظر معلوم ہوتا ہو کہ اس کتاب کی کئی روایتیں تھیں، ابوحاتم کی روایت جسکو ابوسعید السکری نے ابوحاتم سے اخذ کیا تھا ہمیں اس کا علم ابن خیر کی مرویات کی فہرست سے حاصل ہوتا ہے، نیز اسمٰعیل صائب کے نسخہ میں جزء ثانی کے حواشی پر ابوحاتم سے بعض یادداشتیں قلمبند کیگئی ہیں، ان سے بھی ابوحاتم کی روایت کا پتہ چلتا ہے، پھر علامہ ابن حجر نے المعجم المفہرس میں اس روایت کا ذکر کیا ہے (لیکن فتح الباری میں انکے سامنے الاثرم کی روایت رہی ہے) رفیع بن سلمہ کی روایت کا حال کتاب الکشف والبیان کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے، نیز شرح شواہد المغنی میں سیوطی نے اس روایت کا ذکر کیا ہے، ابومحمد التوزی کی روایت کا ذکر ابوعلی الفارسی کی کتاب الحجۃ میں ملتا ہے، شاید مبرد کو بھی روایت پہنچی ہوگی لیکن مجاز کی جلد ثانی کے بارہ میں معلوم ہے کہ مبرد کی روایت نسخہ اسمٰعیل صائب کے طریق سے تھی، ابوجعفر المصادری کی روایت جیسا کہ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں، امام بخاری کو پہنچی تھی، ابوجعفر المصادری کی شخصیت کے بارہ میں ہمیں کچھ معلوم نہیں،

مقدمہ کے اخیر میں ڈاکٹر سزگین نے قلمی نسخوں کا مفصل تعارف کیا ہے، پھر اختلاف نسخ کے اسباب و علل سے بحث کی ہے، اور خاتمہ میں اپنے کام کی نوعیت بتاتے ہوئے، مقدمہ کو ان فضلاء کے شکریہ پر ختم کیا ہے جن کی اعانت اس کام کے سلسلہ میں قابل ذکر رہی ہے،

(باقی)

لہ ابواسحٰق احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی کی تفسیر: (جامعۂ استنبول کے قلمی نسخے)

دولت ماہانیہ سنجان (بمبئی)

سنہ ۱۹۸ھ تا سنہ ۲۲۷ھ

از جناب مولانا قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۳)

فضل بن ماہان اور بنو سامہ فضل بن ماہان کے بارے میں ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہ ہوسکا کہ وہ بنو سامہ کا غلام تھا، اور بڑا بہادر، دور اندیش تھا، یہ بنو سامہ وہی خاندان ہے جو آگے چل کر بنو منبہ کے نام سے مشہور ہوا اور ملتان میں اپنی حکومت قائم کرلی،

مشہور عرب جغرافیہ نویس ابو علی احمد بن عمر ابن رستہ جس کا زمانہ سنہ ۲۹۰ھ ہے، اپنی کتاب الاعلاق النفیسہ میں لکھتا ہے،

وبالملتان قوم یزعمون انهم ولد سامة بن لوئی یقال لهم بنو منبه وهم الملوک علی الهند فیها وهم یدعون لامیر المومنین[1]

ملتان میں ایک جماعت ہے جو اپنے آپ کو سامہ بن لوئی کی نسل سے بتاتی ہے ان کو بنو منبہ کہتے ہیں، یہ ملتان میں رہ کر ہندوستان پر حکومت اور امیر المومنین کے لیے دعا کرتے ہیں،

مورخ مسعودی کا سنہ ۳۰۰ھ میں سندان ملتان آیا، لکھتا ہے:

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۵ طبع لیدن

واما صاحب الملتان فقد قلنا انه من ولد سامة بن لوئی بن غالب[1]

ملتان کا حاکم جیسا کہ ہم نے کہا ہے سامہ بن لوئی بن غالب کی اولاد سے ہے۔

اصطخری ملتان کے بیان میں لکھتا ہے،

وامیرهم قریشی من ولد سامة بن لوئی قد تغلب علیها ولا یطیع صاحب المنصورة الا انه یخطب للخلیفة[2]

ان کا امیر ایک قریشی ہے جو سامہ بن لوئی کی اولاد سے ہے، اسی نے ملتان پر غلبہ حاصل کرلیا ہے، وہ منصورہ کے حاکم کے ماتحت نہیں ہے البتہ خلیفہ کے نام کا خطبہ پڑھتا ہے۔

ان تصریحات سے یہ معلوم ہوگیا کہ فضل بن ماہان کے آقا بنو سامہ قریشی تھے جو بعد میں ملتان پر قابض ہوکر بنو منبہ کے نام سے مشہور ہوئے،

علامہ سید سلیمان ندویؒ لکھتے ہیں،

قریش کے اجداد میں اوپر ایک نام لوئی بن غالب ہے، اس لوئی کی ایک اولاد کا نام سامہ تھا، اسی خاندان کو بنو سامہ کہتے تھے، اسلام میں اس خاندان کا عروج معتضد (سنہ ۲۷۹ھ تا سنہ ۲۸۹ھ) کے زمانہ میں ہوا، اس کی صورت یہ ہوئی کہ عرب کے صوبہ عمان میں خارجیوں کی کثرت تھی، خلیفہ نے محمد بن قاسم (نامی ایک شخص) کو ان کی سرکوبی کے لیے متعین کیا، اس نے خوارج کو شکست دی اور عمان میں اپنی ریاست قائم کرلی اور اہل سنت کے مذہب کو رائج کیا، یہ اس خاندان کا پہلا امیر ہے، اور اس کے بعد انکی اولاد اس ریاست پر برابر قابض رہی، سنہ ۳۰۵ھ میں ان میں باہم خانہ جنگی ہوئی

[1] مروج الذہب [2] مسالک الممالک ص ۱۷۵

قرامطہ جو بحرین میں اس وقت زور پکڑ رہے تھے، انھوں نے اس سے فائدہ اٹھایا، یہانتک کہ ۳۱۷ھ میں ابو طاہر قرمطی نے عمان کو اس کے قبضہ سے نکال کر قرمطی حدود سلطنت میں داخل کر لیا۔

عمان اور سندھ کی دریائی آمد و رفت اور بحری تجارت ہمیشہ سے قائم تھی، اور غالباً بنو سامہ کا تعلق سندھ سے بہت پرانا تھا، چنانچہ بنو سامہ کے غلام فضل ابن ماہان کے بعض اہل خاندان سندھ کے ایک مقام سندان پر مامون کے زمانہ سے لیکر معتصم باللہ تک حکومت کی اور پھر برادرانہ خانہ جنگی میں برباد ہوئی۔[1]

سندھ میں تو اضطراب و بے چینی برپا ہی تھی، عمان میں بھی جہاں فضل بن ماہان کے آقا بنو سامہ حکمراں تھے، حالات کچھ بہتر نہ تھے، اور خوارج اور قرامطہ سے برابر زور آزمائی خانہ جنگی اور چقلش جاری تھی، ان حالات میں فضل بن ماہان نے اپنی صلاحیتوں سے کام لیکر سندان کا رخ کیا، اور یہاں خود مختار ریاست قائم کر لی، اس طرح اس نے اپنے آقاؤں سے بہت پہلے ہندوستان میں عزت و حکومت کی زندگی کی راہ نکالی اور اس کے بہت بعد بنو سامہ بھی عمان سے نکلے اور ملتان میں آکر برسر اقتدار ہوئے،

سندان میں فضل بن ماہان کے قبضہ جمانے کا صحیح زمانہ معلوم نہیں ہے، البتہ اس نے اپنے دور حکمرانی میں خلیفہ مامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) کے پاس ہاتھی تحفۃً بھیجا اور اس کے لیے سندان کی جامع مسجد میں دعا کرائی، قرین قیاس یہ ہے کہ مامون کی خلافت سے کچھ پہلے یا خلافت کے دوران میں اس نے اپنی ریاست قائم کی ہوگی اور فضل بن ماہان کو سندان پر کوئی بڑی فوج کشی نہیں کرنی پڑی ہوگی بلکہ راجگان ولبھی رائے اور ان کے عوام

[1] عرب و ہند کے تعلقات بحوالہ تاریخ ابن خلدون و فتوح البلدان۔

کی عربوں اور مسلمانوں سے پرانی محبت و عقیدت نے اس کے لیے زمین ہموار کر دی ہوگی، اس واقعہ سے چالیس پچاس سال پہلے سندان کے قریب باربد اور قندھار (بھاڑ بھوت اور گندھار ضلع بھڑوچ) میں ہشام بن عمرو تغلبی کی فتوحات کے بعد ان اطراف کی خوشحالی اور امن کی برکتوں نے یہاں کے عوام کو عربوں کا گرویدہ بنا دیا تھا، اور ان کے وجود کو وہ اپنے لیے باعثِ خیر و برکت سمجھنے لگے تھے۔ اس لیے انھوں نے یقیناً فضل بن ماہان کو خوش آمدید کہا ہوگا، اس کا ثبوت مقامی ہندوؤں کا وہ رویہ ہے جو انھوں نے فضل کے خاندان کی برادرانہ جنگی میں اختیار کیا تھا کہ ان کے نزدیک جو بھائی حق پر تھا اس کا ساتھ دیا، اور اس ریاست کے خاتمہ کے بعد جب سندان پر دوبارہ قبضہ ہوا، تو انھوں نے وہاں کی جامع مسجد کو مسلمانوں کے حوالہ کر کے اس میں نماز پڑھنے اور اپنے خلیفہ کے حق میں دعا کرنے کی عام اجازت دی، مملکت بلہرا اور اس کی رعایا کی یہ عالی حوصلگی ہر طرح قابل داد اور آجکل کی حکومتوں اور ان کے عوام کے لیے مشعل راہ ہے۔

دولت ماہانیہ کے تین حکمران اور ان کے کارنامے

دولت ماہانیہ سندان کے صرف تین حکمراں ہوئے ہیں (۱) فضل ابن ماہان بانی (۲) محمد بن فضل بن ماہان درمیانی حکمراں (۳) اور ماہان بن فضل بن ماہان آخری حکمراں، فضل بن ماہان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ بنو سامہ کا غلام ہوتے ہوئے ہندوستان میں ایک خود مختار ریاست کا بانی ہوا، اس کے لیے آسان تھا کہ عمان سے نکل کر سندھ میں کہیں غلبہ حاصل کر لیتا جیسا کہ اس وقت پورا سندھ متغلبین کا مرکز بنا ہوا تھا، مگر اس نے اپنی قابلیت اور بصیرت سے کام لے کر مملکت بلہرا کے قلب میں جگہ بنائی اور وہاں خلافت اسلامیہ اور

خلیفۂ اسلام کا نام اونچا کیا، اپنے دار الحکومت سندان میں اس کے شایان شان ایک جامع مسجد بنوائی جس میں مقامی مسلمان نماز پڑھتے تھے اور عبادت کرتے تھے، اس سے پہلے ابو جعفر منصور کے دور میں اس کے قریب گندھارا میں عمرو بن جمل نے فتح کے بعد ایک مسجد تعمیر کی تھی، لیکن سندان کی جامع مسجد اپنی شان و شوکت اور پائیداری کے اعتبار سے بلاد بہرا میں اسلام کا پہلا قلعہ تھی، اور مدتوں اسی شان سے قائم رہی،

فضل بن ماہان نے دور اندیشی سے کام لے کر خود مختاری میں بھی خلافت سے وابستگی قائم رکھی، اور خلیفہ مامون سے خط و کتابت کر کے اپنی ریاست کو سرکاری طور پر تسلیم کرالیا، اور اس کے لیے خطبہ میں دعا کرانے کا اہتمام کرایا، اور اپنے دور میں مامون کی خدمت میں ہاتھی کا تحفہ پیش کیا جو اس زمانہ میں اہل بغداد کے لیے بڑا دلچسپ تحفہ تھا، واقعہ یہ ہے کہ عمان کے ایک معمولی حکمراں خاندان بنو سامہ کے غلام کا سمندر پار دیار غیر میں ایک مستقل ریاست قائم کر کے اسے خلافت سے متعلق کرنا ہی بڑا اہم کارنامہ ہے، وہ بھی نہایت مختصر مدت میں،

سندان کی یہ ریاست چونکہ بالکل شخصی تھی، اس لیے فضل بن ماہان کے مرنے پر اس کا لڑکا محمد بن فضل ریاست کا مالک ہوا، یہ معلوم نہیں کہ اس کے باپ نے کتنے دن حکومت کی مگر اس نے ایسی ریاست چھوڑی تھی جو مستقل اور پائدار ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ محمد بن فضل نے حکومت سنبھالتے ہی اس کے حدود بڑھانے اور امن قائم کرنے کی مہم شروع کر دی، سندان بحر احمر کی اہم بندرگاہ تھا، اس لیے محمد بن فضل نے بحری طاقت جمع کی اور بہت بڑا جنگی بیڑا تیار کیا، اس کی بحری قوت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ مید یعنی بحری قزاقوں کی سرکوبی کے لیے ستر جہازوں کا بیڑا لیکر چلا اور ان کو تہس نہس کر کے بحری امن قائم کیا" مید" وہ سمندری ڈاکو تھے جو مالابار، گجرات اور سندھ کی بحری راہ مسافروں

اور تاجروں پر تنگ کیے ہوئے تھے، ان کے پاس بڑی طاقت تھی، اور بڑے بڑے جہازوں کو لوٹ لینا ان کے لیے معمولی بات تھی، ہندوستان کے راجے مہاراجے بھی اس قوم سے تنگ تھے، اسی گروہ نے راجہ داہر کے زمانہ میں ایک جہاز لوٹا اور اس میں سوار مسلمان عورتوں کو قید کیا اور بے شمار مال و اسباب پر قبضہ جمایا، اور جب حجاج بن یوسف نے راجہ داہر سے ان کی سرکوبی کے لیے کہا تو راجہ نے ان کے مقابلہ سے معذوری ظاہر کی، جس کے نتیجہ میں محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا، اس ایک واقعہ سے یہاں کے بحری قزاقوں کی قوت و شوکت کا اندازہ ہو سکتا ہے، مگر محمد بن فضل نے ایک ہی حملہ میں ان کا قلع قمع کر کے ساحلی امن و امان کو برقرار کر دیا، اس کا اثر غیر ملکی بحری تاجروں اور مقامی باشندوں پر نہایت اچھا پڑا ہوگا، اور اطراف و جوانب کے راجے مہاراجے بھی خوش ہوئے ہوں گے، نیز محمد بن فضل نے اسی مہم میں پالی کو فتح کر کے سندان کی ریاست کا حلقہ وسیع کیا،

اگر پالی کا صحیح پتہ چل سکتا تو ہمیں سندان کی ریاست کی وسعت کا بھی اندازہ ہو جاتا، مگر اتنا یقینی ہے کہ یہ مقام گجرات میں تھا، ابن خرداذبہ نے یہاں کے شہروں کا شمار کرتے ہوئے دہنج اور بھڑوچ سے پہلے فالی (پالی) کا نام لکھا ہے،[1] آج کل بمبئی سے آگے سورت کے راستہ میں واپی سے پہلے پال گڑھ ایک اسٹیشن ہے، ممکن ہے یہی جگہ کسی زمانہ میں پال یا پالی کے نام سے مشہور رہی ہو، اور محمد بن فضل نے اسی کو فتح کر کے اپنی ریاست میں شامل کیا ہو، راجستھان میں پالی ایک ضلع ہے اس کو اس واقعہ سے غالباً کوئی تعلق نہیں ہے،

محمد بن فضل کے دور میں اتنے زبردست بحری بیڑا کا ہونا، بحری ڈاکوؤں کی سرکوبی کر کے امن و امان

---

[1] المسالک والممالک ص ۵

قائم کرنا اور ریاکی کی فتح وہ عظیم الشان کارنامے ہیں جن کو اس خود مختار ریاست کا حاصل کہا جا سکتا ہے۔
محمد بن فضل کی صلاحیت سے اس ریاست کو بہت فائدہ ہو سکتا تھا اور اگر اسے اپنے بھائی ماہان بن فضل
کی ناعاقبت اندیشی سے دوچار نہ ہونا پڑتا تو تعجب ممکن تھا کہ یہ حکومت سندان میں عرصہ تک قائم رہتی، بہرحال
اس ریاست کے تیسرے اور آخری حکمران ماہان بن فضل بن ماہان کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے
اپنے بھائی کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھا کر سندان پر قبضہ کر لیا اور خلیفہ معتصم باللہ سے
خط وکتابت کرکے اپنے کو اس ریاست کا جائز وارث ثابت کرنا چاہا، اسی سلسلہ میں ماہان
ابن فضل نے سندان سے ساگوان کی لکڑی تحفہ میں روانہ کی، جو لمبائی چوڑائی میں اپنی مثال
آپ تھی، افسوس کہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد آگے تو دیکھا، مگر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا کہ مقامی
حالات اور سندان کی سیاست کا رخ کس طرف ہے؛ محمد بن فضل کے کارناموں اور اسکی
نیک نامی کے مقابلہ میں اس کے بھائی ماہان بن فضل کی بغاوت سندان کی خود مختار مسلم
ریاست کے حق میں مضر تھی ہی، اطراف وجوانب کی سیاست اور ہندوؤں کی ذہنیت
نے بھی اس کے اقدام کو غلط گردانا، نتیجہ یہ ہوا کہ اسی کے ہاتھوں یہ ریاست یوں ختم ہوگئی
کہ ہندوؤں نے محمد بن فضل کا ساتھ دیا، اور ماہان بن فضل کو قتل کرکے سولی پر لٹکا دیا،
اس کے بعد معلوم نہیں کب اور کس طرح سندان سے دولت ماہانیہ کا چراغ ہمیشہ کے لیے
گل ہوگیا اور یہاں پر ہندوؤں کا قبضہ ہوگیا،

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ اس ریاست کے بانی فضل بن ماہان کی وفات خلیفہ
مامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) میں ہو چکی تھی اور اس کے بعد ہی محمد بن فضل اور ماہان بن
فضل دونوں بھائیوں میں خانہ جنگی شروع ہوگئی تھی، اور آپس میں اس قدر سخت خونریزی
ہوئی کہ دار الخلافہ بغداد تک اس کی دہشتناک خبر پہنچی اور وہاں اس واقعہ پر کافی رنج

وغم کا اظہار کیا گیا، جیسا کہ ابو العتاہیہ نے ان دو شعروں میں اس کا اظہار کیا ہے۔

علی ما ذا کنا افترقنا بسندان وما ھلکن اعمدنا الرخاء

کس بات پر سندان میں ہم نے باہمی افتراق واختلاف کیا، ہم نے ایسی بھائی بندی نہیں دیکھی

تضرب الناس بالمهند البيض علی غدرهم وتنسی الوفاء [1]

لوگ بیوفا ہو کر چمکتی تلواروں سے ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں اور پیمان وفا بھول رہے ہیں،

ابو العتاہیہ کا انتقال ۳ جمادی الاخری ۲۱۱ھ یا ۲۱۳ھ میں ہوا تھا [2]، اسلیے سندان کی جس
برادرانہ خانہ جنگی کا مرثیہ اس نے ان اشعار میں کیا ہے وہ اس کی وفات سے پہلے اور عہد مامونی کے وسط
میں ہوئی، اور باپ کی جانشینی کا معاملہ اس رنگ میں ابھرا، اس خانہ جنگی میں ماہان بن فضل کے
مقابلہ میں محمد بن فضل کو کامیابی ہوئی اور اس نے اپنی حکومت قائم کر لی، ایسا معلوم ہوتا ہے محمد بن فضل کو
اس خانہ جنگی سے بڑی حد تک نجات مل گئی تھی اور اس نے اندرونی خلفشار سے مطمئن ہو کر سندان کے باہر قیام امن
اور فتوحات کی سلسلہ جنبانی شروع کر دی تھی، اور اچھی خاصی بحری طاقت جمع کرکے
حکومت کو مضبوط کر لیا تھا، اور اس کا بھائی ماہان بن فضل مناسب موقع کے انتظار
میں کچھ دنوں کے لیے خاموش ہوگیا تھا، چنانچہ جوں ہی اس نے دیکھا کہ محمد بن فضل سندان
چھوڑ کر ایک بڑی مہم پر نکلا ہے تو اس نے تخت وتاج پر قبضہ کر لیا اور جب محمد بن فضل
واپس آیا تو نقشہ بدلا ہوا پایا، اس کے بعد ماہان بن فضل نے معتصم باللہ (۲۱۸ھ تا
۲۲۷ھ) سے خط وکتابت کرکے اپنے کو سندان کی حکومت کا مستحق ثابت کر لیا اور
محمد بن فضل نے یہاں کے ہندوؤں کو بلا کر اسے قتل کرا دیا، یہ واقعہ عہد معتصم باللہ
کا ہے، معلوم نہیں برادرانہ خانہ جنگی فرو ہونے کے بعد محمد بن فضل کو پھر دوبارہ سندان
کی حکومت ملی یا نہیں، بلاذری کا انداز بیان بتا رہا ہے کہ ماہان بن فضل کے قتل کے

[1] کتاب الاغانی ج ۵ ص ۵ [2] ابن خلکان ج ۲ ص ۷۶

کچھ دنوں بعد سندان پر ہندووں نے قبضہ کرلیا،

ثم ان الھند بعدُ غلبوا علی سندان[1] — پھر اس واقعہ کے بعد اہل ہند سندان پر غالب آگئے،

افسوس ہے کہ باہمی خانہ جنگی کی وجہ سے سندان کی یہ خود مختار ریاست چوتھائی صدی سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نہ چل سکی، اور چند سالوں میں وقتی غلبہ کی طرح قائم رہ کر ختم ہوگئی، اگر اس کی ابتداء مامون کے ابتدائی دور خلافت ۱۹۸ھ سے مانی جائے اور انتہاء معتصم باللہ کے آخری دور خلافت ۲۲۷ھ تک تسلیم کی جائے تو اس کی پوری مدت صرف اٹھائیس انتیس سال ہوتی ہے،

نوٹ:- میں نے اس مقالہ کی تیاری میں زیادہ تر مدون یادداشتوں سے لی ہے جو مختلف اوقات میں لکھی گئی ہیں، اسی لیے بعض حوالجات میں صفحہ کا نمبر نہیں آسکا ہے،

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۳

تاریخ سندھ

(مؤلفہ مولانا سید ابوظفر صاحب ندوی دسنوی سابق رفیق دارالمصنفین، اعظم گڈھ)

اس میں سندھ کا جغرافیہ، مسلمانوں کے حملہ سے پیشتر کے مختصر اور اسلامی فتوحات کے مفصل حالات، خلافت راشدہ کے زمانہ سے لیکر آٹھویں صدی ہجری تک سندھ جن جن حکومتوں کے ماتحت رہا، ان کی پوری تاریخ اور ان تمام دوروں کے نظام حکومت، علمی و تمدنی حالات اور رفاہ عام کے جو کام انجام پائے ان سب کی پوری تفصیل ہے۔

قیمت: ۶/

منیجر

آتش سے ایک بہاری ادیب کی ملاقات

از

جناب پروفیسر سید حسن صاحب پٹنہ

راقم السطور کو کچھ دن قبل ایک نئی فارسی قلمی کتاب دیکھنے کا اتفاق ہوا، جس کا نام "سوانح لکھنؤ" ہے، اس کے مصنف نجات حسین خاں عظیم آبادی ہیں، سوانح لکھنؤ کا یہ نسخہ اصل کتاب کی نقل ہے، اس کا کاتب کم سواد اور بہت بے پروا معلوم ہوتا ہے، استنساخ کرنے میں اس نے جابجا حروف والفاظ حذف کر دیے ہیں، کہیں املا غلط لکھا ہے، بعض مقامات ایسے ہیں جہاں الفاظ کی صحیح قرأت دشوار ہے، اس مخطوطہ کی تاریخ کتابت ۲ شعبان المعظم ۱۲۶۴ھ (۱۸ اساڑھ ۱۲۵۵ فصلی) ہے،[1]

نجات حسین خاں صاحب عظیم آباد کے ایک ممتاز خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے، جس کے افراد کی بود و باش دولی گھاٹ (پٹنہ سیٹی) اور حسین آباد (شیخ پورہ ضلع مونگیر) دونوں مقامات میں تھی، یہ خاندان امارت و ثروت ہی میں نہیں بلکہ علم و دانش میں بھی معروف تھا، اور شعر و سخن کی شمع تو یہاں پشتہا پشت تک روشن رہی، نجات حسین خاں صاحب کے پردادا حاجی احمد علی خاں قیامت، نواب امین الدولہ علی ابراہیم خاں بہادر نصیر جنگ، مولف

---

[1] مخطوطہ کے خاتمے میں پانزدہم اساڑھ ۱۲۵۵ فصلی مطابق ۲ شعبان اور روز شنبہ درج ہے، عدد سادہ جنتری دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ۲ شعبان ۱۲۶۴ھ (۴ جولائی ۱۸۴۸ء) کو سہ شنبہ تھا اور اس روز فصلی تاریخ ۱۸ اساڑھ تھی۔

گلزار ابراہیم وصحف ابراہیم وغیرہ کے بہائی اور فارسی کے شاعر تھے،[1] نجات حسین خاں صاحب کے دادا، خادم حسین خاں خادم اور باپ محمد حسن خاں رشکی، فارسی اور اردو، دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے، ان دونوں بزرگوں کے اردو کلام کے نمونے تذکرۂ عشقی میں موجود ہیں،[2] نجات حسین خاں صاحب نے شاعری کا شوق خاندانی ترکہ میں پایا تھا، اشکی تخلص کرتے تھے۔

نجات حسین خاں اشکی کی ولادت ۱۲۳۳ھ میں ہوئی تھی، والد بزرگوار کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا، لہذا اپنے پھوپھا محمد یحییٰ خاں صاحب کے دامن عاطفت میں پرورش پائی، شاعری کے علاوہ فن شہسواری سے بھی دلچسپی رکھتے تھے، اور فن سلوتری میں ماہر تھے، ۴ر ذی الحجہ ۱۲۹۸ھ (= ۲۸ر اکتوبر ۱۸۸۱ء) کو انتقال کیا اور تلسی منڈی گلزار باغ (پٹنہ سٹی) میں دفن ہوئے، ان کی تصانیف میں ایک فرس نامہ (گھوڑوں کے علم کے متعلق) ایک تذکرہ بنام تذکرۃ الابرار (جو ہنوز نایاب ہے) اور ایک روزنامچہ ہیں، روزنامچہ ہی کا نام سوانح لکھنؤ ہے،

نجات حسین خاں صاحب نے ۱۲۵۹ھ (۱۸۴۳ء) میں ہلم دیکھنے کی غرض سے لکھنؤ کا سفر اختیار کیا، راستے میں جو واقعات پیش آئے اور لکھنؤ میں جو کچھ دیکھا اور سنا سب کا حال تاریخ وار اپنے روزنامچے میں تفصیل کے ساتھ قلمبند کیا ہے، اس کے مطالعہ سے آج سے تقریباً ڈیڑھ سو برس قبل کے لکھنؤ کے تمام معاشرتی، تمدنی اور ادبی حالات کا ایک واضح نقشہ آنکھوں کے سامنے کھنچ جاتا ہے، سیاحت کے علاوہ وہ ایک تاثر جذبہ کیساتھ لکھنؤ گئے تھے، وہاں جاکر انھوں نے تعزیہ اور علم کے جلوسوں اور مرثیہ وہرسیہ کی مجلسوں میں شرکت کی، بازاروں کو گھوم پھر کر دیکھا، میر ضمیر، میر انیس اور مرزا دبیر کو مجلسوں میں اپنا

---

[1] تذکرہ عشقی ورق ۱۳۱ب (اردو، ہم زاد) [2] ایضاً ورق ۱۳۱الف و ب اور ورق ۲۴ الف

کلام پڑھتے سنا اور لکھنؤ کے دیگر نامور شعراء، خواجہ حیدر علی آتش، مرزا مہدی قبول، مرزا محمد رضا برق، اور دستور سے ملاقاتیں کیں، مصنف نے اپنے تمام تجربوں اور ملاقاتوں کا حال اس روزنامچے میں نہایت صاف گوئی، بے تکلفی اور ذرا بے باکی سے بیان کیا ہے، یہ روزنامچہ دراصل ایک پرائیوٹ ڈائری ہے، جس میں بعض ایسی باتیں درج کی گئی ہیں جو عام پڑھنے والوں کے لیے نہیں ہیں، مصنف نے انھیں محض یادداشت کے طور پر قلمبند کر لیا تھا،

لکھنؤ کے شاعروں سے نجات حسین خاں صاحب کی ملاقاتوں کا حال کسی اور موقع پر بیان کیا جائے گا، زیر نظر مضمون میں صرف اس ملاقات کا حال لکھا جاتا ہے جو انھوں نے آتش سے کی تھی،

نجات حسین خاں صاحب ۲۳ر محرم ۱۲۵۹ھ (۲۴ر فروری ۱۸۴۳ء) کو اپنے سفر پر روانہ ہوئے تھے، آرہ، بکسر، بنارس، الہ آباد اور کانپور ہوتے ہوئے تاریخ ۱۸ر صفر کو لکھنؤ پہنچے، وہاں سرائے آغا میر میں مقیم ہوئے، تاریخ ۲۳ر صفر (۲۵ر مارچ) کو اپنے رفیقوں کے ساتھ "افضل شعرائے ریختہ گویاں، اکمل فصحائے طلاق اللسان، درۃ التاج شعر و سخن، سرآمد شعرائے زمن، خواجہ حیدر علی آتش" کی خدمت میں حاضر ہوئے، اس وقت چار گھڑی دن چڑھا تھا، یعنی تقریباً" ۱۰ بجے دن کا وقت ہوگا، خواجہ صاحب نے کمال مہربانی اور عنایت اخلاق کے ساتھ ان کا استقبال کیا، آتش کے حلیہ، سن اور لباس وغیرہ کے بارہ میں لکھتے ہیں،

"چہرہ نورانی از ریش سفید، قامت کشیدہ دارد، سن شریفش قریب ہفتاد، طبع مصفایش از قید ہوا و حرص آزاد، با وضع سادہ و طبع درویشانہ، بارچہ کرتہ (کرتہ) در بر، فرش حصیر بر در گسترده، نشستہ بودند"

خواجہ آتش نے نجات حسین خاں صاحب سے لکھنؤ آنے کی غرض پوچھی اور جب

موخرالذکر نے بتایا کہ ان کا مقصد ارباب کمال کی زیارت ہے، تو دیر تک عظیم آباد کے حالات دریافت کرتے رہے،

نجات حسین خاں صاحب لکھتے ہیں کہ "آتش جوانی میں شجاعت پیشہ تھے، سپاہانہ وضع رکھتے تھے اور رسالہ داروں کے افسر تھے، ان دنوں شعر و سخن سے ان کو اس قدر دلچسپی نہ تھی، لیکن جب انھوں نے سپاہی کا پیشہ ترک کیا اور درویشی اختیار کی تو تھوڑی ہی سی توجہ میں فن شعر میں ناموری کا جھنڈا بلند کر دیا اور ان کی شہرت اکناف عالم میں پھیل گئی، اگرچہ ظاہرا انھوں نے اس فن میں کسی کی شاگردی اختیار نہیں کی، مشاعروں میں خراج تحسین و آفریں حاصل کرنے لگے، اوائل ایام میں خواجہ صاحب کی طبیعت میں متانت بہت زیادہ تھی، استغنا کی وجہ سے خاص و عام کسی کی طلب پر گھر سے باہر نہیں جاتے تھے، ان کی شہرت سنکر نواب معتمد الدولہ عرف آغا میر نے ان کو کئی بار طلب کیا مگر انھوں نے جانے سے انکار کر دیا، نواب صاحب کو اس انکار سے بہت رنج پہنچا، انھوں نے اپنے ایک نئے مکان میں ایک مشاعرہ منعقد کیا اور جب صحبت کا آغاز ہوا تو عین اسی وقت آتش کو مصرعہ طرح بھیجکر طلب کیا اور کہلا بھیجا کہ فوراً غزل کہہ کر شریک صحبت ہوں، دوسری طرف حاضرین اور شعراء کو فہمایش کی کہ کوئی بھی آتش کے کلام کی تعریف میں لب وا نہ کرے، آتش کو جب صورت حال کی خبر ہوئی اور اپنی توہین کا سامان پایا تو تقاضائے وقت سمجھ کر ایک غزل لکھ ڈالی جس کا مطلع نئے مکان کی صفت میں تھا، اور شریک مجلس ہوئے، جب خواجہ صاحب کے پڑھنے کی باری آئی تو نواب صاحب سے مخاطب ہوکر یہ مطلع پڑھا

یہ کس رشک مسیحا کا مکاں ہے
زمیں یاں کی چہارم آسماں ہے

نواب صاحب بہت محظوظ ہوئے، اور بے اختیار داد دینے لگے، حاضرین میں

بھی نعرۂ تحسین و شور آفریں بلند ہوا، اس دن کے بعد سے خواجہ صاحب نے انجمن آرائی یکقلم ترک کر دی اور عزلت اختیار کر لی، چنانچہ فردوس منزل محمد علی شاہ نے اپنے عہد سلطنت میں انھیں ہر چند طلب کیا، لیکن عذر و بہانہ کرکے حاضر نہ ہوئے، اس کے باوجود حضرت بادشاہ نے از روے قدردانی دو روپیہ روز خواجہ صاحب کے مصارف کے لیے مقرر کر دیا، جو اب تک جاری ہے"

جب شعر و سخن کا ذکر چھڑا تو نجات حسین خاں صاحب نے آتش سے استدعا کی کہ اپنا کلام سنائیں، ان کی درخواست پر آتش نے اس قصیدے کے چند اشعار سنائے جو انھوں نے حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کی شان اقدس میں لکھا تھا، اس کے بعد وہ قصیدہ سنایا جو حضرت امجد علی شاہ بادشاہ کی مدح میں نظم کیا تھا، اس کے علاوہ آتش نے اپنے شاگرد میر دوست علی خلیل کے قصیدے سے بھی چند اشعار سنائے، بعد ازاں اپنی چند "آمدار" غزلوں کو زبان مبارک سے ارشاد فرمایا ان غزلوں میں سے ایک غزل یہ تھی :-

باغباں انصاف پر بلبل سے آیا چاہیے
بیچنی اس کو نہ زر گل کی بہایا چاہیے

فرش گل بلبل کی نسبت سے بچھایا چاہیے
شمع پروانوں کی خاطر سے جلایا چاہیے

پان بھی کھاؤ جمائی ہے جو مسّی کی دھڑی
شام تو دیکھی شفق کو بھی دکھایا چاہیے

آئینہ میں خطِ نورس کا نظارا کیجیے
آہوانِ چشم کو ریحاں چرایا چاہیے

بوسہ اس لب کا ہے قوت بخش روح ناتواں
ایسی یاقوتی میسر ہو تو کھایا چاہیے

عشق میں حد ادب سے آگے رکھتا ہے قدم
شاخ گلبن پر سے بلبل کو اڑایا چاہیے

دیکھئے کرتا ہے کیوں کر یار سے گستاخیاں
شوق کے بھی حوصلے کو آزمایا چاہیے

ہو گیا ہے ایک مدت سے دل نالاں خموش
باغ میں چل کر اسے بلبل سنایا چاہیے

حال دل کچھ کہا میں نے تو بولا سن کے یار
بس عبارت ہو چکی مطلب پہ آیا چاہیے

رنگ زرد و چشم تر سے کیجئے دعوئ عشق
دو گواہ حال اس قصہ کے لایا چاہیے

رام ہوتے ہی نہیں وحشی مزاجی ہے سوا
ان سیہ چشموں کو چوپہرہ لگایا چاہیے

خاطر آتش سے کہیے چند جز شعر اور بھی
بے نشاں کا نام باقی چھوڑ جایا چاہیے

غزل مذکور کے کل بارہ اشعار نسخہ میں نقل ہوئے ہیں، مروجہ دیوان میں ۱۶ اشعار ہیں، اور یہ غزل دیوان دوم میں شامل ہے، کیا عجب کہ اس زمانے میں تازہ کہی گئی ہو، آتش نے بقرینۂ غالب اپنا تازہ ہی کلام سنایا ہوگا، باقی چار اشعار بعد میں اضافہ کیے گئے ہوں،

اس ملاقات میں خواجہ آتش نے چار اور غزلیں، جن کے مطلعے ذیل میں درج ہیں، نجات حسین خاں صاحب کو سنائیں، روزنامچے میں ان غزلوں کے منتخب اشعار نقل کیے گئے ہیں، جس کا مقصد تفریح خاطر احباب ہے:

(۱) بیت ہیں دو ابروے زیبائے یار
مصرعہ برجستہ ہے بالائے یار (۱۴، اشعار)

(۲) پڑ گئی آنکھ جوان کے چاند سے رخساروں پر
ٹوٹتے کبک نظر آگئے انگاروں پر (۵، اشعار)

(۳) خورشید حشر سے ہے سینے کا داغ روشن
اندھیر ہے جو کہئے اسکو چراغ روشن (۳، اشعار)

(۴) موسم گل ہے جنوں ہے شور و شر پرواز نوں
جن چڑھا رہتا ہے دیوانوں کے سر پرواز نوں (۷، اشعار)

یہ چاروں غزلیں بھی دیوان دوم میں شامل ہیں،

نجات حسین خاں صاحب دیر تک خواجہ صاحب کی خدمت میں رہے، انھوں نے خواجہ صاحب سے "دیوان جدید" نقل کرنے کے لیے مانگا، خواجہ صاحب نے بنہایت خوشی و کمال کرم، دینے کا وعدہ کیا اور یاددہانی کا کام نواب مرزا کے سپرد ہوا جن کی وساطت سے

نجات حسین خاں صاحب آتش کی خدمت میں پہنچے تھے، دوپہر کے قریب نجات حسین خانصاحب اپنی قیام گاہ کو لوٹ آئے، نالہ جھجوالی سے جہاں خواجہ صاحب کی سکونت تھی، اپنی سرائے تک پیادہ پا ہی آئے،

آٹھ دن کے بعد یعنی ۲ ربیع الاول (۳ اپریل) کو سنیچر کے روز نجات حسین خاں صاحب دوسری دفعہ خواجہ آتش کی ملاقات کو گئے، سہ پہر کا وقت تھا، خواجہ صاحب کے سامنے شاہجہان آباد کے چھپے ہوئے کسی اخبار کے دو لفافے رکھے ہوئے تھے، پہلے کچھ دیر تک خبروں کے بارے میں گفتگو ہوتی رہی، بعد ازاں شعر و سخن کا چرچا ہوا، اس دفعہ بھی خواجہ صاحب نے ایک غزل سنائی جس کا مطلع یہ ہے:

دل کو فزوں چمن کی مٹی سے سرد پایا
گیندے سے میں نے اپنے چہرے کو زرد پایا

اس غزل کے آٹھ شعر نقل کیے گئے ہیں، یہ غزل بھی دیوان دوم میں شامل ہے،

دوسری ملاقات میں آتش نے اپنے دیوان کے سات اجزاء مع قصیدہ و غزلوں کے دینے کا از سر نو وعدہ کیا اور اس وعدہ کو مستحکم کیا، قریب شام نجات حسین خاں صاحب وہاں سے رخصت ہوئے،

پانچ روز کے بعد یعنی ۷ ربیع الاول کو خواجہ آتش نے حسب وعدہ اپنا دیوان مرزا صاحب کے معرفت نجات حسین خاں صاحب کو بھیج دیا، نجات حسین خاں صاحب نے اس کا ایک جزء نقل کرنے کے لیے کاتب کے حوالہ کیا،

نجات حسین خاں صاحب کی محولۂ بالا یادداشتوں سے خواجہ آتش کے حالات اور کلام کے متعلق بعض اہم اور دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں، ان کے بیانات کی روشنی میں آتش کے احوال و آثار پر از سر نو نظر ڈالنے کی ضرورت ہے،

پہلی بات خواجہ صاحب کی عمر کے بارے میں ہے "آب حیات" اور "آب بقا" میں آتش کے حالات تفصیل کے ساتھ درج ہیں، لیکن مقدم الذکر میں سن کے بارے میں کچھ نہیں لکھا گیا موخر الذکر میں البتہ خواجہ محمد بشیر کے قول کے حوالہ سے بتایا گیا ہے، وفات کے وقت (یعنی ۱۲۶۳ھ میں) خواجہ آتش کا سن اسی بیاسی کے قریب تھا،[1] نجات حسین خاں صاحب ۱۲۵۹ھ میں کہتے ہیں کہ آتش کی عمر تقریباً ستر سال تھی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس کا بیان زیادہ صحیح ہے، "ریاض الفصحا" میں مصحفی تحریر کرتے ہیں کہ "حالا کہ سن عمرش بہ بست و نہ سالگی رسیدہ"[2] ریاض الفصحا، ۱۲۲۱ھ سے لیکر ۱۲۳۶ھ تک کے عرصہ میں لکھی گئی ہے، اگرچہ یہ معلوم نہیں کہ اس ۱۵ برس کی مدت میں آتش کا ترجمہ کب سپرد قلم ہوا، بقرینہ غالب آغاز تالیف یعنی ۱۲۲۱ھ میں یا اس کے کچھ ہی بعد مصحفی نے آتش کا حال لکھا ہوگا، اس حساب سے آتش کا سال ولادت ۱۱۹۲ھ ہوتا ہے، اور ۱۲۵۹ھ میں ان کی عمر سرسٹھ ۶۷ سال ہوتی ہے، لہذا نجات حسین خاں صاحب کا بیان "سن شریف ہفتاد" صحیح ہے، اس کے چار سال بعد خواجہ آتش کا انتقال ہوگیا اور سنہ وفات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں، "آب بقا" کا بیان غلط ہے، کیونکہ موت کے وقت خواجہ آتش کی عمر بیش از بیش ۷۱ (اکہتر) سال ہوتی ہے، دس بارہ سال کا فرق تین چار سال کے فرق سے یقیناً اس قدر زیادہ ہے کہ سن کا اندازہ لگانے میں غلطی نہیں ہونی چاہئے، اگر خواجہ آتش کا سال ولادت ۱۱۹۲ھ سے قبل فرض کیا جائے تو ۱۲۲۱ھ میں ان کی عمر ۲۹ سال سے زیادہ ہو جاتی ہے، مصحفی نے سن کے بارہ میں قطعی بات کہی ہے، "قریب" کا لفظ لگا کر تخمین کی کوئی گنجائش نہیں رکھی، اور اگر ہم یہ فرض کریں کہ مصحفی نے آتش کا ترجمہ ۱۲۲۱ھ کے بعد لکھا ہے تو خواجہ صاحب کی عمر وفات کے وقت اور کم ہو جاتی ہے،

---

[1] تذکرہ آب بقا ص ۱۷، [2] ریاض الفصحا، (انجمن ترقی اردو) ترجمہ آتش،

دوسری بہت اہم بات جو نجات حسین خاں صاحب نے لکھی ہے یہ ہے کہ "آتش نے بظاہر کسی کی شاگردی اختیار نہیں کی"۔ حالانکہ اب تک یہ بات مسلم سمجھی جاتی ہے کہ آتش کو مصحفی سے تلمذ تھا، خود مصحفی نے ریاض الفصحا میں آتش کی شاگردی کی شہادت دی ہے، نجات حسین خاں صاحب کے قول کی آخر بنیاد کیا ہے، اس معاملے میں مصحفی کے بیان کو پرکھنے کی ضرورت ہے، وہ تحریر کرتے ہیں:

> موئی الیہ (آتش) از ابتدائے موزونی طبع کم کم خیال شعر فارسی و ہندی ہر دو میکرد، اما میلان طبعش بہ طرف فارسی بیشتر بود، و آں روزہا کلام منظوم خود را بہ نظر فقیر می گذرانید و براقت طبعش ازاں جلوہ ظہور می داد"[1]

یعنی آتش آغاز شعر گوئی سے فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں فکر سخن کرتے تھے، لیکن ان کی طبیعت کا میلان زیادہ تر فارسی کی طرف تھا، ان دنوں اپنے کلام منظوم پر مصحفی سے اصلاح لیتے تھے، عبارت سے ظاہر ہے کہ مصحفی کچھ عرصہ پہلے کی بات کہہ رہے ہیں، زمانہ افعال اور فقرہ "آں روزہا" دونوں اسی بات کی گواہی دیتے ہیں، مصحفی کی تحریر کا مطلب یہ ہے کہ ۱۲۲۱ھ یعنی ۲۹ برس کی عمر سے قبل غالباً پانچ چھ سال پیشتر، آتش اپنے کلام پر جس کا زیادہ تر حصہ شعر فارسی پر مشتمل تھا، مصحفی سے اصلاح لیتے تھے، لہذا یہ بات صاف ہے کہ جہاں تک فارسی شعر گوئی کا تعلق ہے، آتش نے مصحفی کی اصلاح سے اکتساب فیض تو کیا ہے، لیکن اردو شاعری میں ان سے تلمذ برائے نام ہی ہے، نجات حسین صاحب کا قول بالکل درست ہے، بعض تذکرے جو آتش کے زمانۂ حیات میں لکھے گئے ہیں، اس معاملے میں خاموش ہیں، ذکا نے عیار الشعراء[2] میں آتش کی فارسی گوئی کا ذکر کیا ہے لیکن

---

[1] ریاض الفصحا ص ۴، [2] عیار الشعرا (قلمی نسخہ انجمن ترقی اردو علی گڑھ) ورق ۲۶ الف

شاگردی کی بابت کچھ نہیں لکھا، 'بہارِ بے خزاں' میں بھی کوئی ذکر نہیں، حالانکہ مولف احمد حسین سحر نے دونوں شاعروں کی خوب تعریفیں کی ہیں، اسی طرح 'گلشن بیخار' میں (سنہ تالیف ۱۲۴۸ھ سے ۱۲۵۰ھ تک) آتش کا حال اگرچہ اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن مصحفی کا ترجمہ قدرے طویل تر ہے، اور اس میں یہ تحریر ہے کہ "اکثر سخنوران آں بلدان اکتساب فن ازو کردہ اند"[۵] لیکن نہ آتش کا نام اس سلسلے میں آیا ہے اور نہ کسی اور شاگرد کا، اگر آتش کی شاگردی کی اہمیت ہوتی تو یہ نظر انداز کرنے کے قابل بات نہ تھی۔ "عمدۂ منتخبہ" مولفہ میر محمد خاں سرور میں، جس کا سالِ تکمیل ۱۲۲۲ھ ہے، یہ عزودم قوم ہے "آتش تخلص، اسمش خواجہ حیدر علی ساکن بلدۂ لکھنؤ، شاگرد رشید مصحفی ہمدانی، در شعر گوئی اکثر مضامین نازک از طبعش می تراود"[۵]

لیکن جیسا کہ سرور کی عبارت سے ظاہر ہے، اس زمانے میں آتش کے اردو کلام کی زیادہ اہمیت نہ تھی، چنانچہ تذکرہ میں بھی بطور نمونہ آتش کے صرف آٹھ دس ہی شعر نقل ہوئے ہیں،

نجات حسین خاں صاحب کے بیانات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آتش کو محمد علی شاہ بادشاہ کی جانب سے دو روپیہ یومیہ یعنی ساٹھ روپیہ ماہانہ تنخواہ ملتی تھی، رقم تنخواہ کے بارے میں تذکرہ نگاروں میں اختلاف ہے کسی نے پچاس روپیہ اور کسی نے اسی روپیہ ماہوار لکھا ہے، نجات حسین خاں صاحب کے بیان کی روشنی میں یہ اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

ایک اہم بات جو روزنامچہ میں مرقوم ہے اور جو ادبی انکشاف کا درجہ رکھتی ہے، یہ ہے کہ آتش نے قصیدے بھی لکھے تھے، کم از کم دو قصیدے تو ان کے قلم سے ضرور ہی نکلے تھے، ایک حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت میں اور دوسرا امجد علی شاہ بادشاہ کی مدح میں، پہلے قصیدے کے چند اشعار اور دوسرا قصیدہ غالباً پورا، آتش نے خود اپنی زبان سے نجات حسین خاں صاحب کو سنائے تھے، کسی تذکرہ نگار نے آتش کے قصیدوں کا ذکر نہیں کیا، بلکہ اب تک اس ضمن میں جو کچھ

---

[۵] عمدۂ منتخبہ، قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری، لندن۔

لکھا گیا ہے وہ یہ کہ آتش نے کسی امیر یا رئیس کی شان میں کبھی کوئی قصیدہ نہیں لکھا، نجات حسین خاں صاحب کے بیان سے اس مفروضہ کی تکذیب ہو جاتی ہے لیکن یہ امر تعجب خیز ہے کہ آتش کے دیوان میں قصیدے کیوں شامل نہیں، حالانکہ جس دیوان جدید کے سات اجزاء روزنامچہ نگار کو آتش نے برائے نقل بھیجے تھے، اس میں غزلوں کے ساتھ قصیدے بھی شامل تھے، آتش کا دیوان مع دیوان دوم (جسکو نجات حسین خاں صاحب دیوان جدید بتاتے ہیں) آتش کی زندگی میں مطبع محمدی میں ۱۲۶۱ھ میں یعنی نجات حسین خاں صاحب کی ملاقات کے ایک برس بعد طبع ہوا تھا، معلوم نہیں کس مصلحت سے آتش نے قصیدوں کو اس سے خارج کر دیا، دیوان کا دوسرا ایڈیشن ۱۲۶۸ھ میں آتش کی موت کے پانچ برس بعد مطبع علی بخش میں چھپا، اس میں شاعر کی چوبیس فاضل غزلیں تلاش کر کے اضافہ کی گئیں لیکن اس ایڈیشن میں بھی کوئی قصیدہ موجود نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آتش نے ان قصیدوں کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا، افسوس، نہ روزنامچہ میں قصیدوں کے اشعار نقل کیے گئے ہیں، اور نہ وہ نسخہ ہی اب دستیاب ہوتا ہے جو نجات حسین خاں صاحب نے اپنے لیے نقل کرایا تھا، ورنہ آتش کی قصیدہ نگاری کا بھی اندازہ ہوتا جس طرح انکا فارسی کلام اب نایاب ہے اسی طرح انکے قصیدے بھی معدوم ہیں،

نجات حسین خاں صاحب کے روزنامچے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس زمانے میں انھوں نے آتش سے ملاقات کی، شاعر کی سکونت "نالہ جھجھوالی" میں تھی، 'تذکرۂ نادر' مولفہ مرزا کلب حسین خاں بہادر کے سوا اور کسی تذکرے میں یہ مقام مذکور نہیں ہے، 'تذکرۂ نادر' میں بھی 'مالی' کی جگہ 'انگریز' لکھا ہے۔[۱]

آتش نے جتنی غزلیں نجات حسین خاں صاحب کو سنائیں، وہ سب کی سب دیوان دوم میں شامل ہیں، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ دیوان دوم کی ترتیب کا کام مکمل ہو چکا تھا اور کیا عجب کہ مطبع میں چھپنے کو جا چکا ہو، کیونکہ دیوان آتش کی پہلی اشاعت ۱۲۶۱ھ میں مکمل ہوئی ہے،

---

[۱] تذکرۂ نادر مرتبہ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب ص ۱۸

غالب کا سکۂ شعر — محاکمہ

از جناب ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی ریڈر شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی،

مالک رام صاحب کے مضمون پر معارف نے جو نوٹ لکھا تھا اس میں تھوڑی سی مسامحت ہو گئی تھی جس کو خواجہ احمد صاحب فاروقی نے اس مضمون میں دور کر دیا ہے، اس سے زیر بحث مسئلہ پر نئی روشنی پڑتی ہے اس لئے اسکو شائع کیا جاتا ہے۔ (م)

فروری ۱۹۵۹ء کے پرچہ میں غالب کے سکہ شعر پر مدیر معارف کا نوٹ جو صفحہ ۱۴۱ پر شائع ہوا ہے، نظر سے گزرا، اس میں فاضل مدیر نے لکھا ہے کہ

"انقلاب ۱۸۵۷ء میں غالب پر بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر جو الزام لگایا گیا تھا اسکی تحقیق میں نومبر کے معارف میں ڈاکٹر خواجہ احمد صاحب فاروقی کا مضمون (بعنوان "غالب کا سکہ شعر") نکل چکا ہے جس میں انھوں نے اسکی تحقیق کی پوری کوشش کی تھی کہ درحقیقت یہ سکہ شعر کس کا تھا اور انھوں نے اس کے متعلق بہت سے بیانات نقل کر دیے تھے"۔

مگر

(۱) "ان کو کوئی صریح شہادت نہ مل سکی" (۲) "اس لیے وہ کسی یقینی نتیجہ پر پہنچ سکے"

(۳) "لیکن (اب صادق الاخبار دہلی مورخہ ۱۳ ذی قعدہ کی ایک صریح شہادت سے یہ) ثابت ہو گیا کہ سکہ شعر غالب کا نہیں بلکہ ..... حافظ ویران کا تھا۔" (۴) "غالب مفت میں بدنام ہوئے اور .... اب ایک صدی کے بعد یہ معمہ حل ہوا۔"

اس کے جواب میں سوائے اس کے اور کیا عرض کروں کہ ؎

زباں ز نطق فروماند و راز من باقی ست — بضاعت سخن آخر شد و سخن باقی ست

یہ تو یقین نہیں کر سکتا کہ میرے مطالب ان جیسے صاحب نظر سے پوشیدہ رہے یا اس نوٹ کو لکھتے وقت نومبر ۱۹۵۸ء کا معارف اور میرا مضمون پیش نظر نہیں تھا، بلکہ دراصل یہ میرے طرز بیان کا قصور ہے کہ

میں اپنی بات واضح نہیں کر سکا، اسلیے بعض امور کی بصد ادب دوبارہ وضاحت کرنا چاہتا ہوں،

میں نے اپنے مضمون میں لکھا ہے:

"سوال یہ ہے کہ غالب کے دو مصرعے کون سے تھے؟ تھے بھی یا نہیں؛ ہمارا خیال ہے کہ جو سکے غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے، اور اس معاملہ میں ان کا اضطراب بجا تھا، لیکن انھوں نے سکہ بھی کہا تھا اور قصیدہ بھی گزرانا تھا۔"[1]

اسکے بعد صفحہ ۳۹۲ پر روزنامچۂ جیون لال کے اس قلمی اور اصل نسخہ سے جو اس نے تمکان کو دیا تھا، یہ "صریح شہادت" بھی پیش کی ہے کہ غالب نے مندرجۂ ذیل سکہ شعر بھی کہا تھا ؎[2]

بزر آفتاب و نقرۂ ماہ — سکہ زد در جہاں بہادر شاہ

اسکے بعد یہ "قطعی نتیجہ" بھی نکالا ہے کہ یہ "شعر خود پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ اسکا مصنف غالب کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا"۔ گوری شنکر نے جو شعر غالب سے منسوب کیا ہے (بہ زر زد سکہ کشورستانی الخ) وہ میرے مقالہ کا موضوع نہیں ہے، یہ اتنا گھٹیا ہے کہ بلاشبہ حافظ ویران ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہو سکتا ہے اور اسے غالب جیسے سخنور سے منسوب کرنا کھلی زیادتی ہے (ز کی تکرار اور ش کی قربت لائق توجہ ہے!) صادق الاخبار کی "صریح شہادت" کے بغیر بھی میں نے اپنے مضمون میں عرض کیا تھا کہ:-

"جو سکے غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے اور اس معاملہ میں ان کا اضطراب بجا تھا۔"[3]

غالب پر سکہ کا الزام "سب سے پہلے جیون لال نے لگایا ہے، اور قصیدہ لکھنے کے "الزام" پر تو ایک نہیں، چار چار شہادتیں موجود ہیں[4]، واقعات کی ترتیب اس طرح ہے:

---

[1] معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۱، [2] روزنامچہ منشی جیون لال قلمی ورق ۳۸ الف و ب [3] معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۱

[4] مولانا آزاد مرحوم نے نقش آزاد میں لکھا ہے "میں نے ایک مرتبہ طالب مرحوم سے اس بارے میں گفتگو کی تھی، وہ کہتے تھے یہ بات میرے سننے میں بھی آئی ہے کہ غدر کے بعد جب عید آئی تو مرزا غالب نے حسب معمول تہنیت کا قصیدہ لکھا اور پیش کیا۔" آگے چل کر لکھتے ہیں "جیون لال کے روزنامچے کا یہ واقعہ مجھے غلط نہیں معلوم ہوتا"

(باقی ص ۳۹۴ پر)

۱۱ مئی ۱۸۵۷ء ۔ بہادر شاہ ظفر کی شہنشاہی کا اعلان ۔

۱۴ مئی ۱۸۵۷ء ۔ "صبح کے وقت جب بادشاہ کو اصلاح ملکی کا خیال پیدا ہوا، فخر الدولہ مرزا امین الدین احمد خاں بہادر . . . . اور نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں غالب . . . اور خان جہاں اور ارادت خاں اور مفتی صدر الدین خاں اور کرم علی خاں ایوان شاہی میں اداب بجالانے کے لیے حاضر ہوئے اور زمین بوسی سے سرخروئی حاصل کی اور ہر ایک نے ایک ایک خرمہرہ پیش کیا، بادشاہ کے حکم سے ہر روز کے لیے مرتبۂ خانہ زادی سے یہ لوگ بہرہ اندوز ہوئے" (عبد اللطیف)[1]

۱۹ مئی ۱۸۵۷ء ۔ کئی شاعروں نے سکّہ شعر کہے، مرزا غالب نے بھی اپنا سکہ شعر پیش کیا (بزد آفتاب و نقرۂ ماہ الخ) بحوالہ روزنامچۂ جیون لال[2] ۔

۲۵ مئی ۱۸۵۷ء ۔ "ٹکسال کا کام منشی اجودھیا پرشاد کے سپرد کیا گیا اور کڑہ مشروع درم سہرا بنا . . . تیزی سے سکہ بننا شروع ہوا، سکہ کا چہرہ اس طرح روشن ہوا ۔

سکہ زد در جہاں بفضل الہ شاہ ہندوستاں بہادر شاہ

آج اس کے چند روپے لوگ نذر کے طور پر لائے ۔" عبد اللطیف[3]

۶ جولائی ۱۸۵۷ء ۔ صادق الاخبار میں ویران کا سکّہ شائع ہوا: بزر زد سکۂ کشور ستانی الخ[4]

۱۴ جولائی ۱۸۵۷ء ۔ غالب نے فتح آگرہ کی خوشی کے موقع پر قصیدۂ تہنیت پیش کیا، بحوالہ اخبار عالم تاب آگرہ و روزنامچہ منشی جیون لال[5] ۔

۱۹ جولائی ۱۸۵۷ء ۔ گوری شنکر نے لکھا ہے کہ کل غالب نے سکۂ زر ایک کاغذ پر لکھا ۔ وہ یہ ہے:

(بقیہ حاشیہ ص ۳۹۳) بالکل قرین قیاس ہے، غالب کو ضرور قصیدہ پیش کرنا پڑا ہوگا (نقش آزاد از ابو الکلام آزاد ص ۲۰۴) کہنا صرف یہ ہے کہ غالب کے لیے قلعہ سے بے تعلق ممکن نہیں تھی ۔

[1] ترجمہ روزنامچہ عبد اللطیف، مطبوعہ الجمعیۃ پریس دہلی ص ۱۲۳، فارسی متن ص ۵۹ [2] روزنامچہ جیون لال مملوکہ نسکات قلمی، ورق ۳۸ ب، نیز معارف نمبر ۵ جلد ۸۲ نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۲ و ۳۹۳ [3] ترجمہ روزنامچہ عبد اللطیف ص ۲۹ فارسی متن ص ۶۵ [4] معارف فروری ۱۹۵۹ء [5] معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۴

بزر زد سکۂ کشور ستانی سراج الدین بہادر شاہ ثانی[1]

۱۱ اگست ۱۸۵۷ء ۔ "نجم الدولہ نواب اسد اللہ خاں غالب نے ایک قصیدہ لکھکر بادشاہ کو سنایا اور خلعت زیب تن کیا ۔"[2]

اس سے واضح ہوگا کہ کم سے کم ۱۴ مئی ۱۸۵۷ء سے ۱۱ اگست ۱۸۵۷ء تک غالب قلعہ سے بے تعلق نہیں ہوئے، اور ویران کے سکہ سے بہت پہلے وہ سکہ کہہ چکے تھے، اور ۱۹ کو جو "الزام" ان پر لگا تھا، اسکی تردید ابتک کسی ذریعہ سے نہیں ہوئی، اور اصلی بحث یہی ہے، یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ جو سکہ میں نے دریافت کیا ہے، وہ غالب کے انکار کی بنیاد نہیں ہے اور نہ وہ انکے کسی خط میں معرض بحث میں آیا ہے، بعد کے واقعات اور شواہد بھی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ غالب کا ایک گوشۂ چشم قلعۂ معلی کی طرف کھلا رہا اور بغاوت کے دوران میں ان کا یہ لکھنا کہ

راہ آب تیز رو بخاشاک تواں بست، دست از جادہ کوتاہ دیدہ، ہر یکے در سرائے خویش بماتم نشست، یکے از آں ماتم زدگان منم کہ در خانۂ خویش بودم ۔"[3]

یا یہ لکھنا کہ: "دریں ہنگامہ خود را بکنار کشیدم ۔"[4]

قیمت معروفہ ([illegible]) یہ قبول نہیں کیا جا سکتا ۔

غالب کے سکۂ شعر پر بحث کرتے ہوئے ہمیں حسب ذیل امور کو سامنے رکھنا چاہیے:

(۱) اس انقلاب میں غالب "بباطن بیگانہ و بظاہر آشنا" رہے،[5] اور اس "فتنۂ دار و گیر" میں بھی وہ کبھی کبھی قلعہ جاتے رہے اور "اشعار کی خدمت بجالاتے رہے"۔[6] جو شخص بادشاہ کا ملازم اور شاعر ہو

---

[1] معارف فروری ۱۹۵۹ء ص ۱۴۴ [2] ترجمہ روزنامچہ عبد اللطیف ص ۱۵۸، فارسی متن ص ۹۳۔ یہاں مولانا ابو الکلام آزاد کا ایک جملہ نقل کرنا بے محل نہ ہوگا: "شکست و تذبذب کا یہ درمیانی دور اگست کے اوائل تک رہا، پھر جونہی انگریزی فوج نے کشمیری دروازہ تک بڑھنا شروع کیا، شہر کے ہر متنفس کو ان کی آمد و فتح کا یقین ہو گیا تھا" نقش آزاد مطبوعہ لاہور ص ۳۰ [3] دستنبو: مطبع مفید خلائق آگرہ ص ۱۱ (مملوکہ راقم) [4] مکاتیب غالب (عرشی) بنام نواب یوسف علی خاں مورخہ ۱۴ جولائی ۱۸۵۸ء [5] ایضاً [6] اردوے معلی: مطبع مجتبائی ۱۸۹۹ء ص ۶۹

اس کا قوی قرینہ ہے کہ اس نے دو مصرعے اور شاعروں کی طرح بطور سکہ شعر کے بھی کہے ہوں، جبکہ اس قسم کی معقول اور صریح شہادت جیون لال کے یہاں موجود ہے، اور جبکہ اس زمانے میں انھوں نے قصیدے یا قصیدے بھی بادشاہ کو خوش کرنے کے لیے تصنیف کیے تھے، [۱]

(۲) منشی جیون لال کے بیانات عام طور پر احتیاط اور اعتدال کیساتھ لکھے گئے ہیں اور اسے غالب کوئی پرخاش نہیں ہے، اس لیے اس اخبار نویس کا بیان نظر انداز نہیں کیا جا سکتا،

(۳) ہمیں غالب کے طرز انکار و طرز اقرار کو بھی دیکھنا چاہیے، کبھی انھوں نے اپنے آپ کو "از کودکی نمک پروردہ سرکار انگریز" کہا ہے [۲]، اور کبھی بادشاہ کی ملازمت کو "نوکری و مزدوری" [۳]، اور کبھی سکہ کہنے کو اپنی جان و حرمت "بچانے کا ذریعہ" [۴] — حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں انکی حیثیت ایک ایسے فریق کی ہے جسکا مفاد سکہ کا الزام رد کرنے میں ہے، یہ الزام اگر ثابت ہو جائے تو پھر نہ وہ پنشن پانے کے مستحق رہتے ہیں اور نہ خلعت و دربار کے، اسلیے انکے بیانات کو وقت کی مصلحت، حالات کی مجبوری، اور انکے انداز و اسلوب سے الگ کرکے دیکھنا غلط ہوگا،

(۴) اسکے علاوہ میرے دریافت کیے ہوئے شعر (بزر آفتاب الخ) کا خوبصورت انداز، غالب کے طرز سخن سے ہم آہنگ ہے، اب تک سات سکے سامنے آئے ہیں لیکن اس "قدر دلکش" کیساتھ کوئی بھی نہیں آیا۔

ان امور کے پیش نظر میرا یقین ہے کہ مندرجہ ذیل شعر غالب کا ہے:-

بزر آفتاب و نقرۂ ماہ   سکہ زد در جہاں بہادر شاہ

اس "شہادت" کے بعد غالب کی "بدنامی" (!) رفع نہیں ہوتی بلکہ بڑھ جاتی ہے (وہ بے بھی درخور افزایش!!) اور اسی نسبت سے میری عقیدت بھی ؎

فیضی احسنت ازیں عشق کہ دوران امروز   گرم دارد ز تو ہنگامۂ رسوائی را

---

[۱] جیون لال کا روزنامچہ قلمی ورق ۱۰ الف نیز عبداللطیف: مندرجات ۱۱ اگست ۱۸۵۷ء و معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۴ [۲] دستنبو: شیونرائن آرام والا ایڈیشن ص ۸ [۳] اردوئے معلی ص ۵۹ [۴] ایضاً ص ۲۵۳

مطبوعات جدیدہ

مذاہب عالم (ایک سیاسی اور معاشرتی جائزہ) مرتبہ جناب احمد عبداللہ المسدوسی صاحب متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہترین، صفحات ۴۹۶ - مجلد مع گردپوش، قیمت:- عہ ۱۲ پتہ مکتبہ خدام ملت کراچی، پاکستان۔

لائق مرتب نے جو جامعہ عثمانیہ کے شعبۂ دینیات کے پرانے گریجویٹ، ماہر قانون اور تصنیف و تالیف کا خاص ذوق رکھتے ہیں، بڑی تلاش و تحقیق سے یہ کتاب لکھی ہے، جس میں دنیا کے معروف و غیر معروف تقریباً دس مذاہب کے بنیادی نظریات اور ان کی معاشرتی و سیاسی نوعیت کا جائزہ لیا گیا ہے، کتاب چودہ [۱۴] ابواب پر مشتمل ہے، شروع میں مذہب کی حقیقت، تعریف اور اقسام وغیرہ پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، پھر تین ابواب میں مسلمانوں کے مذہب سے متعلق معلومات ہیں، اور اس ضمن میں دنیا میں مسلمانوں کی آبادی، اور اس کے اعداد و شمار دئے گئے ہیں، اور اس کو غلط طور سے پیش کرنے کے اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے، اور مسلمانوں کے سیاسی و معاشرتی اعتبار سے قوی اور کمزور پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اس کے بعد بت پرستی، بدھ مت، تاؤمت، سکھ مت، شنٹو مت، عیسائی، کنفیوشس، ہندو اور یہودی مذاہب پر بحث کی گئی ہے، اور ہر مذہب کی حقیقت، تاریخ اس کے ماننے والوں کے اعداد و شمار، اور ان کی سماجی، سیاسی اور بین الاقوامی حالت و طاقت کا ذکر کیا گیا ہے، آخری باب مذاہب عالم کے تقابلی مطالعہ و جائزہ پر مشتمل ہے، اس طرح یہ کتاب موجودہ مذاہب عالم کے متعلق معلومات کا بیش قیمت ذخیرہ ہے، جو مستند اور معتبر ذرائع سے حاصل کئے گئے ہیں جا بجا

جدول اور نقشے بھی دے گئے ہیں، جن سے کتاب کی افادیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے، اس مفید کتاب کی تالیف واشاعت پر مصنف اور ناشر دونوں مبارکباد کے مستحق ہیں۔

شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا، مرتبہ جناب جنید احمد صاحب تقطیع خورد کاغذ کتابت وطباعت بہتر صفحات ۲۸۰ مجلد مع گردپوش قیمت صر پتہ جنید بک ہاؤس نورلینڈ روڈ بمبئی ۸

فاضل مرتب نے چند مشہور اہل قلم سے ان کے موثر واقعات زندگی لکھوا کر ان کو شائع کیا ہے۔ بیشتر لکھنے والے ترقی پسند ہیں اپنے حالات خود لکھنا ایک مشکل اور نازک کام ہے اسلئے خودستائی سے بہت کم لوگ محفوظ رہتے ہیں جس سے یہ کتاب بھی خالی نہیں ہے۔ لیکن مجموعی دلچسپ ہے۔ بعض لکھنے والوں نے حسب عادت مذہب اور مولویت کی تحقیر واستخفاف کرنا ضروری سمجھا ہے، مولانا عبد الماجد دریابادی جیسے بزرگ کا مفید اور سبق آموز مضمون بھی اس میں شامل ہے، ان کے علاوہ پنڈت سندر لال اور سردار جعفری کے مضامین (اپنی حیثیت میں) بھی اچھے ہیں، آخر میں کچھ خطوط ہیں، کتاب دلچسپ اور اس لحاظ سے مفید ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شخصیت کی تعمیر وتشکیل میں حصہ لینے والے مختلف عناصر اور پہلو سامنے آجاتے ہیں۔ لائق مرتب نے اسے شائع کر کے ایک مفید کام کیا ہے۔

حسرت کدہ، از جناب شفقت کاظمی چھوٹی تقطیع، کاغذ کتابت وطباعت معیاری صفحات ۱۰۷، مجلد مع گردپوش قیمت ہے پتہ علمی کتبخانہ مظفر گڈھ پاکستان۔

یہ جناب شفقت کاظمی کی ۲۰ سالہ محنت کا حاصل اور انکا پہلا مجموعہ کلام ہے جو ستھری اور پاکیزہ غزلوں پر مشتمل ہے، شفقت صاحب مولانا حسرت موہانی کے شاگرد رشید، خوش فکر، صاحب مذاق اور قادر الکلام شاعر ہیں، اس لئے حسرت کے تغزل کی خصوصیات سے بڑی حد تک

انکا کلام بھی مزین ہے، اور اس کے مقابلہ میں زبان وبیان کی فروگذاشتیں معمولی ہیں۔ غزل میں طرز حسرت کے شایقین کو اس مجموعہ سے محظوظ اور لطف اندوز ہونا چاہئے۔

فتنۂ انکار حدیث، از مولوی حافظ محمد ایوب صاحب دہلوی چھوٹی تقطیع، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت اچھی صفحات ۱۴۴، بلا قیمت، پتہ ادارۂ تحقیق حق نمبر ۵، گارڈن روڈ نزد جہانگیر پارک صدر کراچی نمبر ۳

فتنۂ انکار حدیث کے رد میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں اس نئی کتاب میں منکرین حدیث اور ان سرغناؤں کے خیالات کی تردید اور احادیث کی حجیت واہمیت دلائل سے ثابت کی گئی ہے، فتنۂ انکار حدیث کے اس پرآشوب دور میں اس طرح کے رسائل کی اشاعت اور وہ بھی بغیر قیمت ایک مفید دینی خدمت ہے۔

العلم والعلماء، از مولانا عبد الرؤف رحمانی تقطیع خورد، کاغذ کتابت وطباعت عمدہ صفحات ۹۶ قیمت عمر پتہ عبد الرؤف رحمانی معرفت قاضی تبارک اللہ بڑھنی بازار امدت گنج بستی

اس رسالہ میں لائق مولف نے طلبہ کی ترغیب وتشویق کے لئے حصول علم میں علماء سلف کی غیر معمولی محنت وجد وجہد اور بے پایاں شوق وذوق کو سبق آموز اور موثر انداز میں بیان کیا ہے اس زمانہ میں جب کہ علم وفن کی قدر وعظمت اٹھتی جارہی ہے، مولانا کا یہ رسالہ ایک مفید علمی اور دینی خدمت ہے۔

ہماری شہنشاہی، مرتبہ جناب محمد عطاء اللہ خان عطاؔ، تقطیع خورد، کاغذ کتابت وطباعت اچھی صفحات ۲۲۴ مجلد مع رنگین گردپوش قیمت للعہ پتہ محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔

جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے اس میں مسلمانوں کے دور عروج واقبال اور عہد شوکت وعظمت کی مختصر داستان ہے، شروع میں قبل از اسلام دنیا کے مختلف ملکوں فارس، عرب، شام، بابل، چین،

یونان، ہندوستان، روم و مصر وغیرہ کا ذکر ہے، پھر ظہور اسلام اور اس کے بعد مختلف زمانوں پر مسلمانوں کی حکومتوں اور سلطنتوں کا ذکر اور خلفا و سلاطین کے مختصر حالات ہیں، آخر میں انگریزوں کے زمانہ میں ہندوستانیوں کی جد وجہد آزادی اور پاکستان کے دس سالہ عہد کی مختصر تاریخ ہے یہ کتاب عام لوگوں کے لئے لکھی گئی ہے، اس لئے سادہ اور مختصر ہے، پھر بھی جامع ہے، جس سے سرسری طور پر مسلمانوں کے شاندار ماضی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

میخانہ از جناب طوفان دہلوی چھوٹی تقطیع کاغذ، کتابت وطباعت بہترین صفحات ۱۴۴ مجلد قیمت ۲؍ نئے پیسے مکتبہ قصر اردو، اردو بازار، دہلی،

جناب کشن دت طوفان مشہور انقلابی شاعر جناب انور صابری کے شاگرد اور دہلی کے نوجوان شاعر ہیں، یہ ان کا پہلا مجموعۂ کلام ہے، جو نظموں، غزلوں اور قطعات پر مشتمل اور ان کی خوش مذاقی کا ثبوت ہے، الفاظ اور ترکیبیں شگفتہ اور طرز ادا دلکش ہے اگرچہ خامیوں سے خالی نہیں تاہم وہ مشق و مزاولت کے بعد دور ہو جائیں گی "میخانۂ طوفان" کے یہ جرعات اہل ذوق کے کام و دہن کے لائق ہیں۔

جدید طبی ایجادات تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۵۳ صفحات کاغذ کتابت وطباعت بہتر، مجلد قیمت عہ اردو اکیڈمی سندھ بندر روڈ کراچی وار دو مرکز گنپت روڈ لاہور،

طب جدید میں اتنی ترقی کے باوجود آئے دن نئی نئی تحقیقات، انکشافات اور ایجادات ہوتی رہتی ہیں، اس کتاب کے مصنف آرمنگر ڈ ابیرل نے اس دور کی بعض اہم نئی ایجادات کی سرگذشت تحریر کی ہے کتاب فنی اور طبیبوں کے کام کی ہے مگر انداز بیان اتنا دلچسپ ہے کہ ہر شخص اس کو لطف و دلچسپی سے پڑھے گا، اردو اکیڈمی سندھ نے عام فائدہ کے لئے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے،

"ض"

جلد ۸۳ ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ جون ۱۹۵۹ء نمبر ۶

مضامین